



FENOMENOLOGÍA E INTERSUBJETIVIDAD

La empatía como problema



Universidad de Sevilla
Facultad de Filosofía

Simpatizar ensancha la vida

Max Scheler

Manuela Leal Velasco

Curso académico 2019/2020

Trabajo de Fin de Máster bajo dirección de D. Francisco de Paula Rodríguez Valls

ÍNDICE

ABSTRACT	1
INTRODUCCIÓN.....	2
I. BASES Y CAMINOS PARA EL CONCEPTO DE EMPATÍA.....	4
1.1. Más allá de Lipps y Scheler: La propuesta de Edith Stein.	5
1.2. La fenomenología de Edith Stein: Influencia de Husserl y curiosidad por el término <i>Einfühlung</i>	10
1.2.1. Todo son pocas palabras cuando se trata una gran vida.	10
1.2.2. Pinceladas de sus años en la universidad.....	12
1.2.3. El estudio de <i>Ideas</i> : Inicio de una curiosidad.	13
II. EMPATÍA Y CONOCIMIENTO.....	18
2.1. Salvando las distancias entre interior y exterior. Cuerpo vivo, espacio y movimiento.....	18
2.1.1. Empatía como acto originario.....	24
2.1.2. La fuerza del gesto.....	26
2.2. Ensanchando el mundo. La conexión con la posibilidad y con el valor	29
2.2.1. Empatía como vía para el (auto)conocimiento.	32
2.2.2. La falsa empatía.....	35
III. EMPATÍA TRAS LA INTERFAZ	37
3.1. La intersubjetividad virtual	39
3.1.1. Intersubjetividad a través de la palabra escrita.....	41
3.1.2. Intersubjetividad en la palabra hablada	45
3.2. ¿Qué características de la empatía “presencial” se extrapolan a la “virtual”?..	49
CONCLUSIÓN	55
Bibliografía.....	57
Recursos web.....	58

Phenomenology and intersubjectivity. Empathy as a problem.

ABSTRACT

The objective of this study is to construct a correct definition of empathy that connects phenomenological considerations regarding intersubjectivity and, in turn, allows addressing the issue of empathy in the digital age. To do this, we start with the contrast of two theories on the concept of empathy, these are that of Theodor Lipps and the criticism of Max Scheler, both will be exposed in a comparative way and as opposed to the theory that will guide our thesis: the concept of Empathy described by Edith Stein will serve to forge the basis of empathy that we want to extrapolate to the world of telematic communication. As a methodology for this last purpose, we will take the phenomenological description of acts of empathy, both face-to-face and telematically.

KEYWORDS: Edith Stein, Empathy, Intersubjectivity, Phenomenology, Communication telematically.

Fenomenología e intersubjetividad. La empatía como problema.

RESUMEN

El objetivo de este estudio es construir una definición acertada de empatía que conecte las consideraciones fenomenológicas al respecto de la intersubjetividad y permita, a su vez, abordar la cuestión de la empatía en la era digital. Para ello, comenzamos con la contraposición de dos teorías sobre el concepto de la empatía, estas son la de Theodor Lipps y la crítica de Max Scheler, ambas serán expuestas de forma comparativa y en contraposición a la teoría que guiará nuestra tesis: el concepto de empatía descrito por Edith Stein nos servirá para forjar la base de la empatía que queremos extrapolar al mundo de la comunicación telemática. Como metodología para este último propósito, tomaremos una somera descripción fenomenológica de los actos de empatía, tanto presenciales como telemáticamente.

PALABRAS CLAVE: Edith Stein, Empatía, Intersubjetividad, Fenomenología, Comunicación telemática.

INTRODUCCIÓN

Para esta tarea de investigación hemos seguido el camino que nos marcó el Trabajo Fin de Grado, que trataba las críticas a las teorías psicológicas de la empatía de la mano del fenomenólogo Max Scheler, donde el autor nos mostró la importancia de buscar una verdadera vía de acceso al conocimiento del otro a través del sentir, siempre dejando ser al otro e intentando comprenderlo sin imposiciones de la vivencia propia. En este trabajo de investigación hemos dado un paso más y hemos explorado la obra de Edith Stein en busca de una explicación más profunda del fenómeno de la empatía desde el estudio fenomenológico, buscamos una descripción de las características de la empatía para intentar sacar algunas claves que nos puedan ayudar a dilucidar qué actos de nuestra interacción son, o no, empatía.

En esta búsqueda lo primero que tenemos que hacer, reflejo de ello será el primer capítulo, es exponer qué propuestas o definiciones de empatía son las que Edith Stein maneja en la obra dedicada al tema: *El problema de la empatía*. También haremos un obligado resumen de la concepción de su maestro, Edmund Husserl, sobre el problema de la intersubjetividad y cómo éste repercute directamente en nuestra forma de comprender el mundo. Con esta puesta en cuestión del terreno teórico que recoge Edith Stein sobre el concepto de *Einfühlung*, tendremos un punto de partida idóneo para adentrarnos en su obra y comprender mejor su propuesta.

En el capítulo central del trabajo, plenamente dedicado a la forma de entender la empatía desde la obra de Edith Stein, no haremos una lectura ordenada de su obra. La forma de abarcar su perspectiva será desde el análisis de algunos conceptos que notamos fundamentales en el acto de empatía, avanzaremos y retrocederemos en su tesis pero siempre con una coherencia temática que se hará notar en la propia estructura de este capítulo: primero resaltando la importancia del acto empático como momento cognoscitivo, no solo sentimental, para lo que es imprescindible tratar el problema desde la fuente de conocimiento que somos todos nosotros como cuerpo vivo; veremos si la empatía es un acto originario o no; notaremos que la empatía no solo tiene que ver con las expresiones corporales, sino que es mucho más nuclear de lo que puede la psicología abarcar; desde esta fuerza nuclear la empatía nos conectará con un mundo de valores que podemos entender también en la obra de Max Scheler, claro que no de la misma forma,

pues en Stein la empatía toma un matiz de fuente de conocimiento del otro y del yo que no tenía en Max Scheler; después de ver en qué modos solemos pensar que empatizamos pero estamos siendo artífices de una falsa empatía, pasaremos a tentar una síntesis de las características del concepto que tratamos.

Además, tras desglosar los aspectos que se consideren más relevantes en el estudio fenomenológico del transferirse en el otro -empatizar-, veremos qué oportunidades o límites nos ofrece el escenario actual de comunicación telemática para con esta forma de comprenderse. ¿Es la comunicación inmediata y a distancia idónea para que se dé el fenómeno de la empatía? ¿Variarán las características de la empatía dependiendo del aspecto “presencial” y “no presencial” de las personas involucradas? Estas, y otras muchas cuestiones, serán exploradas, pero no tajantemente contestadas, en el último capítulo del estudio.

I. BASES Y CAMINOS PARA EL CONCEPTO DE EMPATÍA.

La empatía es definida según nuestra Real Academia de la Lengua Española como un *sentimiento de identificación con algo o alguien* o como *la capacidad de identificarse con alguien y compartir sus sentimientos*¹. Esta definición, aunque comúnmente usada y normalizada por nuestra sociedad, no es demasiado cercana a la consideración que en este escrito queremos hacer sobre el fenómeno empático. ¿Por qué? En ambas aproximaciones la RAE habla sobre el acontecer de una identificación, esto será ampliamente discutido y puesto en tela de juicio en el primer epígrafe del presente capítulo. A modo de introducción diremos que en el proceso de empatía no emerge precisamente una identificación, esto sería tratar de explicar este fenómeno como una disolución de los agentes que intervienen – el Yo y el Otro –, en la identificación se desdibujan las identidades y se solapan los sentimientos, en el caso de que tomemos la empatía como un fenómeno de aproximación sentimental a la vida experimentada por el Otro – cosa que también pondremos en cuestión – no podremos identificarnos totalmente con su experiencia pues existe la inexorable realidad de que es Otro y no Uno mismo.

Aunque su etimología se pueda remontar a la Antigua Grecia, a través de la raíz *πάθος*², nosotros tomaremos como inicio de la reflexión, en relación con el fenómeno de la empatía, el término *Einfühlung*, que aparece en diversos escritos germánicos sobre Estética a finales del siglo XIX³. En concreto el acercamiento a la significación de la empatía que más nos interesa en este primer momento es el realizado por el psicólogo

¹ [Definición en la web de la RAE: Empatía.](#) [última consulta 11/07/2020]

² El término Pathos es usado en la *Retórica* de Aristóteles como la capacidad del orador para conectar con las pasiones de la audiencia, así se conecta a los sentimientos y emociones del público y a la cualidad que tiene el ser humano de intuir tales sentimientos e incluso inculcarlos. Además de estar ligado a la retórica, el *pathos* es entendido generalmente como el camino de sufrimiento que lleva consigo todo ser humano por el simple hecho de existir, no es una condena es, más bien, la posibilidad de sentirse afectado.

³ Para una síntesis del origen del término *Einfühlung* y su evolución desde el significado dentro de la estética alemana, su paso por la psicología experimental americana de principios del siglo XX, hasta sus sucesivas transformaciones conceptuales, véase el capítulo segundo de la obra *La Empatía y su desarrollo*. Wispé, L. (1992). Historia del concepto de empatía. En N. Eisenberg, & J. Strayer, *La empatía y su desarrollo* (págs. 27-48). Bilbao: Desclée de Brouwer. (Wispé, 1992)

Theodor Lipps, que será quien en los primeros años del siglo XX oriente el concepto de *Einfühlung* hacia el conocimiento de los otros. A continuación, hacemos una síntesis de su propuesta conceptual sobre la *Einfühlung*, seguida de la crítica, y la propuesta, que el fenomenólogo Max Scheler hace sobre este modo de acceso al otro.

Para acabar este primer capítulo introducimos a la autora que va a ser el hilo conductor de nuestro escrito, Edith Stein. Intentamos hacer una aproximación de las diferencias que tiene su propuesta con las dos anteriores. Para lo cual será necesario hacer un breve repaso de algunas trazas biográficas de este personaje, de su relación con el estudio fenomenológico, que tentará de esbozar los intereses por el término de la empatía y su descripción fenomenológica.

1.1. Más allá de Lipps y Scheler: La propuesta de Edith Stein.

Tenemos que introducirnos de manera cauta en la exposición del término *Einfühlung* tal y como lo presenta Lipps en sus estudios sobre la Teoría Estética, hemos de tener presente que la mayoría de las veces que aparece el término en su obra lo hace como “empatía estética”, pues el autor siempre trata la empatía como uno de los procesos psíquicos subyacentes a la experiencia estética. El primer acercamiento a la propuesta lo vemos en la obra *Los fundamentos de la Estética* (1903-1906):

Pero esta colaboración es proyección sentimental (*Einfühlung*). La proyección sentimental es, pues, la condición mediante la cual un estado de alma y los movimientos expresivos de tal estado, percibidos por mí, puede infundirme un cierto deleite (Lipps, 1903-6, págs. 108, 109)

La empatía, para Lipps, es la razón por la cual los movimientos externos que captamos de otros individuos calan en nosotros y pueden llegar a afectar o producir algún tipo de emoción. La justificación para estar tan seguro de que a través de la empatía se puede acceder a ese “captar la emoción del otro”, es que para Theodor Lipps es evidente que *nosotros expresamos inmediatamente, por medio de sonidos, afectos, movimientos del ánimo, formas de excitación interior, el espanto, la alegría, el asombro.* (Lipps, 1903-6, pág. 103), y como estamos constantemente expresando lo que en nuestro interior acontece será consecuentemente lógico pensar que podemos hallar respuesta a lo que

otros sientes a través de este análisis de sus expresiones y con la suma de la identificación de sus expresiones con las propias.

El psicólogo está constantemente hablando del fenómeno de la empatía a través de términos corporales, es decir, solo entiende la afección si antes hemos captado señales corpóreas que nos inviten a intuir e inducir ciertos estados psíquicos en el otro, solo a través de reproducir mentalmente los movimientos y expresiones del otro se puede llegar a captar lo que siente y sentirlo en uno mismo en el ámbito de la interioridad⁴, gracias siempre a que en algún momento habremos estado próximos a un tipo de emoción similar a la que siente el agente observado.

“Yo, al ver otro cuerpo moverse, tengo la tendencia natural a imitarlo y vivencio así su experiencia”, empatizar sería penetrar en la vivencia del otro y creer vivir su vida.

Pero no vemos tan ciertamente al hombre, es decir, a la personalidad que siente, imagina y piensa, quiere y obra, como vemos su apariencia exterior. Ningún rasgo de esta personalidad es para nosotros perceptible sensiblemente. Lo que hacemos es reconstruirla por los rasgos de nuestra personalidad propia. El otro, es decir, nuestro semejante, es nuestra propia personalidad representada y modificada según las apariencias exteriores y las manifestaciones perceptibles de vida, nuestro propio yo modificado. El hombre fuera de mí, del cual tengo una conciencia, es un duplicado y a la vez una modificación de mí mismo. (Lipps, 1903-6, págs. 102, 103)

El propio autor deja constancia de que no es tan fácil ver la interioridad como la exterioridad, y además de que la percepción de esta se dificulta, lo más interesante de esta cita es que deja clara una cosa: *el otro... es nuestra propia personalidad representada y modificada según las apariencias exteriores....* Es decir, según esta visión lo que tenemos no es un acceso al otro, sino más bien una construcción de otro, que al final no es ni yo ni el otro que observamos, es una reconstrucción de lo creemos que el otro pueda sentir.

Todas estas objeciones fueron rápidamente resaltadas por Max Scheler, fenomenólogo alemán conocido por ser uno de los padres de la antropología filosófica, en *Esencia y formas de la simpatía* se ocupa de criticar dos teorías que pretenden dar respuesta al problema del acceso y el conocimiento del otro a través de los sentimientos. Una de estas teorías criticadas es la propuesta de Lipps, otra la teoría que defiende que es a través de analogías como podemos acceder a la vivencia de los otros. Ambos caminos

⁴ Lipps repite hasta la saciedad que, aunque hable de imitación y reproducción, se ha de ser consciente que no es necesario repetir corpóreamente los movimientos del otro para que podamos sentir sus emociones.

son insuficientes para dar una certeza sobre si realmente experimentamos lo que experimenta el yo ajeno. Ambas teorías se limitan a mostrar que el otro existe como un yo ajeno, pero no demuestran que lo que me figuro que otro siente sea certero.

En *Esencia y formas de la simpatía*, Max Scheler lo que intenta es describir algunos fenómenos de la vivencia humana, en concreto lo que él mismo nomina como “las formas de la simpatía”. Lo que realmente le preocupa en este escrito, como fenomenólogo, es explorar y describir minuciosamente los puentes que el ser humano tiene para acceder al sentir del yo ajeno. Para ello, tras repasar las teorías que acabamos de citar, nombrar sus múltiples dificultades, enumera varios estadios en los que el ser humano simula tener (o tiene) un acceso al sentir ajeno porque no es una única, ni unívoca, la forma en la que los seres humanos conocemos a nuestros iguales. Estos son organizados en una jerarquía de modos en los que accedemos a la intersubjetividad⁵:

1. El primer fenómeno de acceso a la vivencia ajena, lo llama Scheler “contagio afectivo”, de manera subconsciente nos dejamos interpelar por el ánimo que nos parece que el otro siente, en virtud de cómo los otros muestran estar con sus actos o expresiones nos invade uno u otro sentimiento.
2. El “sentir lo que otra persona siente” es la segunda propuesta, en ella a partir de conocer lo que vive o experimenta otra persona podemos comprender sus razones y nos puede llegar a entristecer o emocionar. En este eslabón racionalista, comprender los motivos lleva a sentir lo mismo, aunque podemos comprender y no sentir.
3. El tercer grado, donde ya sí se presenta un real escenario de intersubjetividad es el “sentirse uno con el otro”, en este partimos del sentimiento de unidad con el otro y compartimos una serie de vivencias emocionales, supone una identificación emocional completa con el otro.
4. “Simpatía”, sentimiento en el que nos son dadas de un modo inmediato las vivencias del otro, ya no se parte de un sentimiento de unidad ni se ha de comprender razones o motivos, ni siquiera ver expresiones corporales de los posibles sentimientos del otro, la simpatía sería un acceso directo de

5 Véase la sección Del yo ajeno: Ensayo de una eidología, teoría del conocimiento y metafísica de la experiencia y posicionamiento real del yo ajeno y del ser vivo, en Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía* (1923). Salamanca: Sígueme.

fenómenos afectivos de los otros, sus emociones y sentimientos nos afectan y, por ello, tenemos un acceso a su subjetividad.

De estos cuatro modos expuestos, ampliamente analizados por el autor y escuetamente explicados aquí, vemos que el único acceso para una intersubjetividad viable sería la «simpatía». La diferencia de este grado con el «sentir uno con el otro» será que en este último no se diferencian las identidades del yo y del tú, mientras que en la «simpatía» sí que tenemos una clara escisión entre las vivencias propias y las ajenas. Para figurarnos con un poco más de claridad estas dos formas, las más cercanas al propósito de sentir el sentir ajeno, imaginemos dos ovillos de lana de colores tan similares que a simple vista no distinguirías que se tratan de dos tonos diversos, ahora convirtámoslos en una maraña de hilos entrelazados, si ya cuesta trabajo diferenciar los colores cuando eran dos ovillos ahora que se entrelazan cualquier ojo que se encuentre este escenario sería incapaz de discernir que las trazas de hilo provienen de dos fuentes distintas.

En la maraña indiscernible tenemos dos realidades entretrejidas, indiferenciadas a pesar de ser dos, es el «sentir uno con el otro», mientras que si volvemos a destrenzarlas la realidad volverá a convertirse en dos ovillos diferenciados, muy similares pero al fin y al cabo dos, esto es la simpatía: una madeja que se sabe tan similar al resto de hilos y trazos que muestra una apertura constante a recibir los trenzados pero siempre desde la individualidad, sabiéndose único y sabiendo que cada uno de los demás también lo es.

Con esta imagen vamos a seguir, recuperemos la maraña de hilo donde se confunden y funden las identidades. Invoquemos, ahora, la parte más compleja del enredo: los nudos. Tenemos muchos, grandes, pequeños, entre las dos madejas iniciales y también algunos producidos por las idas y venidas de la misma hebra. ¿Qué tenemos? Cualquier costurero diría que un buen rato de entretenimiento separando unos de otros, sí. Pero a modo de alegoría traemos un concepto de Scheler para compararlo con este enredo:

No acontece, pues, como suponen aquellas teorías, que tengamos que forjarnos imágenes de las vivencias ajenas con el material de «nuestras» propias vivencias dado «ante todo», para insertar luego en los fenómenos corporales de los otros aquellas vivencias que jamás podrían presentársenos inmediatamente como «ajenas»; sino que «ante todo» se da curso a una corriente de vivencias indiferente con respecto al yo y al tú, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y lo ajeno; y en el seno de esta corriente van formándose sólo paulatinamente remolinos de forma más fija que van arrastrando lentamente en su círculo elementos siempre nuevos de la corriente y que en este van siendo coordinados sucesivamente y muy poco a poco diversos individuos (Scheler, *Esencia y formas de la simpatía* (1923), 2005, pág. 329)

Al comienzo de esta cita alude a las teorías por analogía y a la propuesta psicologista de Theodor Lipps, sobre el origen y funcionamiento de la empatía. Scheler niega que el fenómeno del acceso al sentir ajeno se haga desde el exterior al interior, es decir, no es que a través de la observación de un comportamiento nos figuremos una posibilidad del sentir ajeno y construyamos, a través de nuestra propia experiencia, una vivencia similar. Lo que ocurre, a razón de esta corriente de vivencias indiferente con respecto al yo y al tú, es que todos estamos inmersos en una corriente de vivencias indiferenciada, y es por ello por lo que cuando uno de nuestros semejantes siente algo nosotros podemos acceder a ello, porque todo emerge de la misma corriente de vida a la que todos estamos siempre perteneciendo.

El punto de partida de estos dos autores es diferente, el uno quiere una descripción del funcionamiento psicológico que puede jugar el fenómeno de la empatía en la experiencia estética, juega con la proyección y la vivencia propia de modo que concluye aislando demasiado a los individuos que protagonizan el acto de empatía. El otro, para salvar esas distancias, acaba postulando una corriente primera de vivencias de la que van surgiendo los individuos. En Lipps vemos un reduccionismo físico, todo acaba apuntando a las expresiones fisiológicas y a su reinterpretación. En Scheler, lo que más resalta es una primacía del carácter sentimental, lo primero es una corriente comunitaria⁶, una unidad total entre sensaciones (que pueden ser de todos nosotros o de ninguno) y en este seno se van forjando los individuos.

La propuesta en la que vamos a ubicarnos a partir de ahora tiene en cuenta estas dos visiones, las conoce y las pretende superar. Hablamos de una de las primeras obras de la fenomenóloga Edith Stein, su tesis doctoral defendida en 1916 bajo la dirección de Edmund Husserl, y publicada en 1917 con el nombre de *El problema de la empatía*. Es evidente, para cualquier lector despierto, que la visión de Edith Stein es mucho más cercana al análisis fenomenológico de Scheler que a la versión de Lipps, no es de extrañar ya que, por la época de la escritura de la tesis, Edith Stein pertenecía al grupo de Gotinga al que también Scheler perteneció, este autor tenía una gran influencia y presencia en la formación e interés de la fenomenología en la Universidad de Gotinga, tal y como relata la autora en su propia autobiografía escrita en 1933;

⁶ Scheler, así, se convierte en uno de los primeros fenomenólogos en defender que la vida social humana se fundamenta en algún tipo de fenómeno afectivo.

Los jóvenes fenomenólogos estaban muy influidos por Scheler [...] La primera impresión que Scheler producía era fascinante. Nunca se me ha vuelto a presentar en una persona el puro "fenómeno de la genialidad". (Stein, Obras Completas: Autobiografía: vida de una judía, 2002, págs. 364, 365).

Aquí, nos limitaremos a apuntar hacia la diferencia que existe entre estos dos autores y la obra de Edith Stein, la raíz del estudio es claramente la propuesta de Lipps, luego tras la crítica y el giro fenomenológico de Scheler se nota que la cuestión torna hacia el ámbito del sentimiento. Para Edith Stein pese a ser el punto de partida la percepción del sentir, tenemos que anunciar que el eje de su interés por el concepto de empatía radica en el aspecto cognoscitivo del mismo, lo que le interesa es la capacidad de conocer que encierra y posibilita. Más adelante intentamos ver con más precisión este matiz.

1.2. La fenomenología de Edith Stein: Influencia de Husserl y curiosidad por el término *Einfühlung*.

1.2.1. Todo son pocas palabras cuando se trata una gran vida.

Edith Stein nace en la ciudad de Breslau en el año 1891, en el seno de una familia numerosa de tradición judía. Su condición de judía marca toda su vida, su educación y convicción religiosa será decisiva para la mayoría de los caminos elegidos en su historia, incluso su propia muerte está condicionada por ello. Stein está orgullosa de sus raíces, de su forma de afrontar la fe y de su fuerza para perseguir sus propósitos, todo ello consecuencia directa de su educación familiar que recuerda y valora muy positivamente a lo largo de toda su autobiografía, aunque ella misma admite en diversas ocasiones que quizás su apego familiar no era en demasía el esperado por su propia madre, sus estudios la ocupaban física y mentalmente la mayoría del tiempo⁷. Su padre muere cuando ella tiene apenas dos años, la figura del padre vive en su memoria y en la de su familia a través de la veneración y recuerdo que le presta la madre, Auguste Stein.

⁷ Cfr. Nota 29 de la autobiografía de Edith Stein (Stein, Obras Completas: Autobiografía: vida de una judía, 2002, pág. 175)

La infancia de Edith Stein está repleta de escenas familiares, esfuerzo y buena voluntad. Son diez hermanos que ayudan constantemente en el negocio familiar de la madera, su madre es una mujer fuerte y trabajadora que se gana el respeto y amabilidad de los vecinos allá donde se muden. Su esfuerzo permite que la mayoría de los hermanos consigan estudiar y formarse, entre ellos Edith Stein. Además, el ambiente de trabajo y esfuerzo hace que cobre un especial valor la unidad familiar, el entorno en el que crece Edith Stein está repleto de amor y valores familiares⁸.

Sobre la etapa mística y religiosa de la autora no podemos más que decir que su prolífica escritura merece ser rescatada y valorada en su totalidad. Se reunió con intelectuales de todos los campos, después de una década de colaboraciones intelectuales y profesionales en diversas asociaciones católicas, toma el hábito en 1934 con el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz⁹. Estamos completamente seguros de que si su vida no se hubiese interrumpido por una circunstancia tal como la II Guerra Mundial su obra habría aportado aún más a nuestra historia.

Por desgracia su condición de judía no era desconocida, pese a ser refugiada en un convento holandés donde la seguridad parecía consolar a algunas personas que huían de su trágico destino de la Alemania de mediados de siglo XX, la seguridad para la sociedad judía en esos años no estaba en ningún sitio, en 1942 muere en Auschwitz junto a su hermana Rosa.

La vida de esta gran persona podría llenar – y de hecho llena – miles de páginas y horas de charla, ha vivido etapas muy diversas y ha influido bastante en ámbitos tan dispares como la fe o la psicología. Pero, en nuestras páginas, no podemos dedicar mucho espacio a su vida y obra, por lo que ahora vamos a resaltar los aspectos que más interesan para nuestro estudio sobre el concepto de empatía, estos son: los momentos de acercamiento a la fenomenología, su etapa como ayudante de Husserl y la influencia que hace en Edith Stein el conocimiento de la obra de Max Scheler.

⁸ Aunque ella misma admite que era una niña bastante silenciosa respecto a sus preocupaciones y pensamientos más íntimos: *De todas estas cosas que me hacían sufrir interiormente no decía ni una palabra a nadie* (Stein, Obras Completas: Autobiografía: vida de una judía, 2002, pág. 205). Aunque siempre ha sido una muchacha decidida y extrovertida sentía que todas esas preocupaciones y análisis que hacía constantemente del mundo exterior le pertenecían solo a ella.

⁹ La razón de su nombre católico es que será Santa Teresa de Jesús quien muestre, a través de sus escritos, el camino de la fe cristiana a Edith Stein. Ese mismo año, 1934, publicará una biografía de la santa.

1.2.2. Pinceladas de sus años en la universidad

En 1911 inicia el curso en la Universidad de Breslau, estudia psicología con William Stern, también acude a clases de Filosofía de la Naturaleza y otros cursos de lenguas clásicas. Lo que más le interesa durante los primeros semestres de su educación universitaria es la psicología¹⁰.

Durante los primeros semestres de la educación universitaria en Breslau se une al “Grupo pedagógico”¹¹ y a la asociación femenina de estudiantes. Ambos temas, la educación y la igualdad de género, son recurrentes en la vida y obra de Edith Stein, ella misma como primera doctora en Filosofía en toda Alemania será un ejemplo para seguir, además quiso entrar a ejercer en la Universidad, aunque no fue un camino fácil ni aplaudido por muchos de los intelectuales del momento, finalmente a través de sus conferencias y escritos ha sido por donde más ha influido en las generaciones sucesivas. Ella se sentía realmente cómoda en la universidad, amaba el estudio y se sentía reconfortada por el intercambio intelectual y por su propio trabajo,

En las horas libres me gustaba sentarme en un aula vacía, en el amplio antepecho de ventana que proporcionaba el grosor de los muros, y allí trabajaba. Desde esta atalaya podía contemplar el río y el puente de la universidad, tan bullicioso siempre, y me sentía una joven dama de castillo. (Stein, Obras Completas: Autobiografía: vida de una judía, 2002, pág. 315)

Entre 1912 y 1913, en el seminario de William Stern, se trataron temas de psicología racional, Edith Stein se encargó de alguna ponencia donde comenzó a ver muchas citas y alusiones al fenomenólogo Edmund Husserl, su curiosidad la invitó a estudiarlo durante su tiempo libre. En ese entonces Husserl era profesor en la Universidad de Gotinga, donde también daba clases un familiar de Edith Stein, ella comenzó a explorar la idea de estudiar algún seminario en la Universidad de Gotinga y en el mismo 1913 ingresó en esta facultad donde se convertiría (en 1916) en discípula de Husserl, motivada por la fascinación que le suscita el estudio de la fenomenología.

¹⁰ Acude a los seminarios de William Stern, quien es reconocido por sus estudios de psicología del desarrollo infantil y juvenil, además de tener una obra dedicada al conocimiento de sí mismo y de los demás, que podría haber sido un primer momento de interés, por la cuestión de la intersubjetividad, para Edith Stein.

¹¹ Un grupo de estudiantes, que se preocupa en especial por la poca preparación que tenían los maestros en la universidad, la poca dedicación a las cuestiones de la enseñanza hace que se unan con un objetivo común: formarse mejor. Stein se siente cercana a este grupo de compañeros, se reúnen en torno a los seminarios de William Stern, son numerosas las reuniones y temas de discusión que centran el interés intelectual del grupo. (Stein, Obras Completas: Autobiografía: vida de una judía, 2002, págs. 303 - 312)

En este período la psicología había pasado a ser solo el tema de estudio de sus primeros años de universitaria, con el paso del tiempo esta ciencia le dejaba una extraña sensación de no poder explicar con suficiencia los temas que eran de su interés:

Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta ciencia estaba todavía en pañales; que le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras, y que esta misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos. En cambio, lo que hasta aquel momento conocía de la fenomenología, me había entusiasmado, porque consistía fundamental y esencialmente en un trabajo de clarificación, y porque desde el principio ella misma había forjado los instrumentos intelectuales que necesitaba. (Stein, Obras Completas: Autobiografía: vida de una judía, 2002, pág. 331)

También será en 1913 cuando Edith Stein conozca a Max Scheler, que en esta etapa no da clases en la universidad sino que se dedica a promover su interés por el estudio de la fenomenología desde diálogos en cafés y reuniones de estudiosos de la época. En este mismo año Max Scheler comienza a redactar algunas notas y consideraciones que llenarán en 1922 las páginas de su obra *Esencia y formas de la simpatía*, las ideas y consideraciones de esta obra pasan a ser ampliamente dialogadas en la tesis doctoral de Edith Stein, por lo que es totalmente lícito admitir que Scheler influyó considerablemente en la elección del tema doctoral de la autora que tratamos, también influye a la autora respecto a la concepción de la fe cristiana.

1.2.3. El estudio de *Ideas*: Inicio de una curiosidad.

[...] quedaba ahora por dilucidar sobre qué quería yo trabajar. Pero en este punto no tenía la menor perplejidad. En su curso sobre la naturaleza y el espíritu, Husserl había hablado de que un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes, que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto, se presupone la experiencia de otros individuos. A esta peculiar experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba "empatía" (*Einfühlung*); sin embargo, no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que había que llenar: yo quería investigar qué era la "empatía". Esto no le desagradó al maestro; pero todavía habría de tragar yo otra amarga píldora: pidió que realizase mi trabajo en confrontación con Theodor Lipps. Y es que él tenía ganas de que sus alumnos estableciesen con claridad en sus trabajos la relación de la fenomenología con las otras corrientes filosóficas significativas de la época. (Stein, Obras Completas: Autobiografía: vida de una judía, 2002, pág. 374)

El detonante para que Edith Stein quiera escribir su tesis universitaria sobre el problema que le suscita el concepto de empatía es, declarado por ella misma, que Edmund

Husserl no consigue darle una definición, a pesar de tratar de explicar este concepto en varios de sus cursos. Este vacío conceptual empuja a la joven estudiante a volcar su energía e interés por el fenómeno de la empatía, el propósito de su tesis será aportar contenido a esos vacíos que su maestro deja sobre el acto empático. Atreviéndonos a formular algunas de las preguntas a las que intenta dar respuesta en su tesis, estas podrían ser: ¿qué es la empatía? ¿cómo se da tal fenómeno? ¿qué significa empatizar para mí? ¿y para el otro?

Todas estas preguntas, y estamos seguros de que muchas más, fueron suscitadas por la actividad que Stein llevaría a cabo en los meses de acercamiento a la fenomenología en Gotinga. Sería en el curso de 1913 cuando conociera al maestro Edmund Husserl y pudiera asistir a sus lecciones. El acceso a estas lecciones es complicado, hemos creído conveniente tomar la traducción directa de los escritos de Husserl del curso de 1910/11, del cual existe una edición en castellano¹² que nos ayudará a comprender cuáles pudieron ser las lagunas que la fenomenóloga captó en la exposición del problema de la intersubjetividad por parte de su maestro.

En *Problemas fundamentales de la fenomenología* sería el capítulo sexto el que se dedica principalmente al problema de la intersubjetividad, comienza Husserl exponiendo lo siguiente: “el contenido teórico de una ciencia, comprendido como el contenido total de validez de la misma, y la Naturaleza son unidades intersubjetivas” (Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1910-11, pág. 119). Con esta pequeña sentencia estamos ante la ineludible misión de preguntarnos, ¿es, entonces, toda realidad intersubjetiva? Husserl parece admitir que existe un contexto intersubjetivo en la propia estructura de la conciencia individual, por tanto, no sería (el otro) tanto una limitación de la conciencia individual como una realidad que está siempre ahí, dada y formando parte de todo individuo.

Edmund Husserl, en la obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, también esboza una vía hacia el conocer y sentir del otro: lo llama

¹² Las lecciones del curso de 1913 no están a nuestro alcance, pero hemos podido acceder a la traducción de las lecciones del propio Husserl (no de sus alumnos) del curso que imparte en 1910/11. De esta obra es desde donde veamos qué implicaciones atribuyó Edmund Husserl sobre el fenómeno intersubjetivo, sobre el acto de empatía y nuestra posibilidad respecto a él, que tanto incentivó la curiosidad de Edith Stein. La obra de la que hablamos es *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, traducida por César Moreno y Javier San Martín en 1994, publicada en Madrid por Alianza Editorial.

“intrafección”¹³. Habla de un “ver los sentimientos del otro”, pero niega que sea percibido de manera originaria¹⁴. Según los segmentos dedicados a este punto en su obra, solo podremos tener una percepción originaria de nosotros mismos, en la autopercepción:

Experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la "intrafección". Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos. Este verles a los demás las vivencias propio de la intrafección es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo originariamente. Del prójimo y su vida psíquica se tiene, sin duda, conciencia como "estando ahí él mismo" y estando ahí a una con su cuerpo, pero no como se tiene conciencia de este último, como algo que se da originariamente. (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, 1913, pág. 18)

En esta cita, que pertenece al primero de los epígrafes de su obra, se sienta las bases del fenómeno de la empatía según Husserl: solo tenemos conciencia del yo-ajeno mediante la experiencia de su cuerpo, de lo que sienta el otro solo podremos tener algún tipo de acceso, pero desde luego no del mismo modo originario: “el sentir ajeno no se nos da en la experiencia del mismo modo que un cuerpo físico”. También encontramos en el curso de 1910/11 la expresión “el yo empírico tiene un cuerpo y, por otra parte, evidentemente en un sentido distinto, una conciencia” (Husserl, Problemas fundamentales de la fenomenología, 1910-11, pág. 119). Sobre este aspecto que parece separar el interior de la persona, su sentir o su pensar, del exterior que está protagonizado por el cuerpo, retornaremos en el próximo capítulo del estudio cuando hablemos del concepto de «cuerpo vivo» de Edith Stein. Concepto que, a nuestro juicio, solventa muy bien la incasable insistencia moderna de separar lo interno de lo externo, que en Husserl parece estar latente¹⁵.

Lo que sí queda varias veces reiterado, en los cursos y escritos de Husserl, es que *la empatía es una forma especial de experiencia empírica*, sería el acto que respondería a si podemos llegar a un “otro yo” fenomenológico, el modo en el que “mi conciencia puede

¹³ Término utilizado en la traducción de José Gaos.

¹⁴ Cuestión que algo tendrá en relación con la propuesta de Edith Stein que veremos en el segundo capítulo

¹⁵ Hemos de decir que en el estudio de la intersubjetividad también podríamos construir puentes entre esta conciencia “que se da en un sentido distinto al cuerpo” y el cuerpo (que se sitúa, se vive y se siente en el mismo tiempo). Hacer el esfuerzo de no separarlas es complejo pero no podemos verlo como dos cosas diferenciadas, sino más bien entender la idea de una conciencia que constituye una unidad “conciencia de un yo único, uno y el mismo en la comprensión empírica o procedente de ésta a través de la reducción fenomenológica” (Husserl, Problemas fundamentales de la fenomenología, 1910-11, pág. 120).

tener la experiencia de la conciencia del otro yo”, es decir, la única puerta de acceso a la vida anímica de las personas que nos rodean (Husserl, Problemas fundamentales de la fenomenología, 1910-11, pág. 122). Sobre esta forma especial de experiencia, que sería el momento empático, es interesante explicar el tipo de reducción fenomenológica que se le aplica: la empatía tiene un momento temporal concreto, experimentado por la persona que siente esa empatía, es entonces un fenómeno que pertenece a una corriente de conciencia individual, pero a su vez también está abriendo la posibilidad de experiencia de una conciencia ajena. La fuerza, el poder, el carácter especial del fenómeno de la empatía, es que pone en el mismo tiempo (y por ende en la misma corriente de conciencia) tanto lo que empatiza como la empatía misma. Cuando sentimos la tristeza de un amigo, por ejemplo, ponemos en nuestro “ahora” su tristeza y el carácter empático de “siento su tristeza”, nuestra corriente de conciencia tiene al mismo tiempo – en una experiencia inmediata – el dato que la empatía nos aporta y la experiencia misma de la empatía. (Husserl, Problemas fundamentales de la fenomenología, 1910-11, pág. 124)

A continuación de la reducción fenomenológica aplicada al fenómeno de la empatía por parte de Husserl, éste recuerda que “el uno no pertenece al entorno del otro y viceversa” (Husserl, Problemas fundamentales de la fenomenología, 1910-11, pág. 125), esto es, que no hay un camino de continuidad que conecte los “yoes” de los que venimos hablando – el empatizado y el que empatiza, si se puede decir así –. Pero no caigamos en el error de suponer el solipsismo en el proceso fenomenológico husserliano solo por sentencias, que, extrapoladas del total de su pensamiento, pudieran parecer rotundamente tajantes. Husserl, aquí, según nuestro criterio, trata de comunicar algo tan real como que nunca habrá una continuidad entre mi conciencia y la conciencia de otro (como la que pudiera haber, por ejemplo, entre mis propios recuerdos que organizados forman una unidad conmigo), la conciencia del otro siempre estará dada previa mediación del entorno cósmico (físico: mundo o cuerpo). Pero del mismo modo que toda conciencia del yo ajeno es siempre mediada por la relación cósmica se da también un yo (tal como me doy yo al mundo, es decir, en relación con él y en plena urdimbre de entramados volitivos y espaciotemporales):

En la reducción fenomenológica, cada cosa es también para el yo *dado en empatía* índice de plexos y posibilidades de experiencia que le pertenecen y que le son atribuidos en empatía por mí, y así para cada yo. (Husserl, Problemas fundamentales de la fenomenología, 1910-11, pág. 126)

La definición de Husserl sobre el concepto de empatía era insuficiente para Edith Stein, aunque todo apunta a que para el propio Husserl la empatía tampoco es un concepto nítido y claro, parece contradecir (o, al menos, poner en entredicho) algunos de los apuntes de sus cursos en la conferencia de 1919 *Naturaleza y Espíritu*¹⁶, donde se puede leer claramente que el fenómeno llamado empatía no es el modo en el que los sujetos se constituyen como lo que son, como tampoco es condición suficiente para ser lo que somos el comprendernos o comunicarnos.

[...] todos los conglomerados de sujetos se constituyen como tales no meramente por hecho de que unos sujetos singulares puedan comprender a los otros sujetos singulares, o sea, mediante la especie de experiencia de la llamada empatía, mediante la cual en general los sujetos son y pueden llegar a ser unos para otros objetos del mundo circundante; y tampoco por el hecho de que la comprensión mutua sea posible y tenga lugar; sino que a ello pertenece el notable grupo propio de los actos específicamente sociales de los sujetos singulares, actos en los cuales un sujeto se vuelve a otro, se comunica con él, lo determina a propósito como sujeto y en su hacer subjetivo e igualmente experimenta determinación por parte de él. (Husserl, *Naturaleza y Espíritu*, 1919)

Está claro que no es solo mediante la intersubjetividad sobre lo que se entiende y explica la estructura de la conciencia, pero veremos en el estudio pormenorizado de *El problema de la Empatía*, que sí que es una condición necesaria de que se pueda dar ésta. Quizás, el hecho de que Husserl apunte a intentar describir lo que es el fenómeno de la propia conciencia humana –preocupación en la dinámica estructural de la conciencia – hace que no se demore en exceso en dar respuesta al problema de la empatía. Menciona que está ahí, funcionando, en algún sentido y con cierta importancia en los procesos de intersubjetividad, pero, de hecho, el fenomenólogo, no llega a describir fenomenológicamente el acto mismo de la empatía, puede que por la falta de descripción o ejemplificación de los actos mismos de empatía... Este es el espacio de estudio que encuentra Edith Stein, que intenta solventar en su tesis y que significará mucho más que un nexo interpersonal en su pensamiento maduro¹⁷.

¹⁶ La ponencia de esta conferencia es posterior a la defensa de la tesis de Edith Stein, por tanto podríamos entender sus palabras como algo que Husserl construye tras el diálogo y estudio realizado con su alumna.

¹⁷ Nos referimos, en esta expresión, en la importancia de la empatía como evidencia directa de que el ser humano es un ser espiritual capaz de abrirse al otro.

II. EMPATÍA Y CONOCIMIENTO

2.1. Salvando las distancias entre interior y exterior. Cuerpo vivo, espacio y movimiento.

Como punto de partida para el análisis de un acto de empatía, en el que a grandes rasgos emerge algún tipo de vínculo entre dos seres humanos diferentes, lo primero que necesitamos saber es cómo se nos da en nuestra experiencia la existencia del otro. Edith Stein define la forma de darse del otro así:

Éste no se da como cuerpo físico, sino como cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está meramente incorporado a mi mundo fenomenal, sino que es el centro mismo de orientación de semejante mundo fenomenal; está frente a él y entabla relación conmigo.” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 81)

La sentencia comienza bien clara: no se da como cuerpo físico. No es que “no estemos ahí”, es que no aparecemos solo como una mera composición de huesos y carne. Somos una realidad física que además está viva, no al modo de la funcionalidad biológica – que también – estamos vivos al modo más radical que se nos ocurre: sentimos, queremos y padecemos.

Es así, como una realidad semejante a la mía, con sus propias vivencias del mundo que le rodea – siempre desde un cuerpo físico –, como cada uno de nosotros tiene experiencia de sus iguales. Iguales, que son al mismo tiempo, el centro de su campo de experiencia fenoménica. Es decir, del mismo modo que desde mi experiencia de los fenómenos me siento el centro de esta sucesión de acontecimientos y experiencias, el otro se siente también su propio eje de coordenadas desde el cual experimenta y vivencia todo lo que a su alrededor acontece o se le da. No solo el otro se siente centro de sus experiencias, sino que ya desde el principio yo sé que lo es, tal y como lo soy yo.

Sobre esta consideración, relejendo las últimas palabras de la anterior cita «entabla relación conmigo», podemos notar cómo la descripción de Stein se complementa

perfectamente con la explicación que diese su maestro en *Problemas fundamentales de la fenomenología* donde nos indicaba que los plexos de posibilidades se daban en la empatía para cada yo (Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1910-11, pág. 126), pero dando un paso más hacia la explicación del acto de empatía al aclarar que este momento «entabla relación conmigo»: “se da para cada yo” pero al mismo tiempo “conectando un yo con otro yo”, entablando una relación con mi experiencia vivencial es como realmente se da el acto de empatía. Si no existe ningún tipo de relación entre un yo y otro no está aconteciendo ningún tipo de empatía, están coexistiendo – quizás – dos “yoes” en un mismo terreno fenoménico, ambos pueden saberse centro cero de sus propias experiencias, pero si además de compartir un terreno físico no comparten un terreno vivencial, la empatía no acontecerá. Además de considerar que “mi punto cero” está “entre otros muchos puntos cero”, se ha de estar dispuesto a admitir que desde un punto diferente al mío se me puede afectar vivencialmente¹⁸.

Ser «cuerpo vivo» implica, ni más ni menos, estar en disposición constante de admitir que la experiencia de otros “yoes” pueden afectar mi propia condición de agente experiencial. No hablamos de la confrontación con otras realidades totalmente ajenas a mí, que me transformen de manera radical, hablamos de una situación plenamente humana en la que ninguno de nosotros puede ser un “punto cero” de un mapa solitario. Estamos siempre en relación con los otros, y esto no es algo novedoso en Stein, ya Husserl le mostró a su alumna que no es posible pensar en las estructuras de nuestra conciencia sin reparar en la existencia de otros sujetos, lo que ocurre es que en la autora que aquí exponemos se ve con mayor claridad que además de ser – todos nosotros como punto cero – un mapa compartido, todos los caminos acaban relacionándose y además afectándose unos a otros de maneras inesquivables.

El cuerpo vivo, tanto el propio como el ajeno, es totalmente interdependiente de las vivencias, “las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles son inseparables de las sensaciones que las fundan” (Stein, *Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía*, 2002, pág. 129). Todo lo que, como punto de referencia física, experimento y recojo del mundo alrededor afecta a las sensaciones emotivas que nutren mi existencia, no hablamos en el cuerpo vivo de un cúmulo de elementos orgánicos que recogen datos

¹⁸ Justo en este “ser afectado” desde un punto cero diferente al mío será donde emerja la fuerza del acto empático para ser una puerta a experimentar vivencias que desde mi propia perspectiva nunca alcanzaría. Veremos este análisis en el epígrafe 2.2, cuando tratemos de ejemplificar y analizar cómo y porqué la empatía enriquece la existencia humana.

y crean estados internos de conciencia (como podría explicarse desde una postura genética, o psicológica), lo que ocurre es que: la manera en la que me siento depende directamente de mi relación física con el entorno, de la misma forma que esta relación con el entorno puede variar según mi forma de enfrentar o sentir mi existencia misma. Para nosotros, en este concepto de cuerpo vivo, lo que leemos no es una ruptura entre el mundo exterior (físico, corporal) y el mundo interior (sentimiento o emoción): tenemos un cuerpo que siente radicalmente, no envía mensajes al cerebro que procesa, es una realidad material y espiritual al mismo tiempo, según Edith Stein¹⁹, definiendo el “yo individual o individuo: un objeto unitario en el que la unidad de conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayuntan inseparablemente” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 137).

Un yo y un cuerpo físico juntos inseparablemente..., no es como decir que son la misma cosa, reconocemos que no está en palabras de Stein que la dualidad cuerpo/sentimiento se extinga, pero sí que habla del individuo como unitario y, si se nos permite la lectura, la fenomenóloga no presenta ninguna de esas dos “mitades” como la baza conductora de la experiencia, es por esto que nos tomamos su explicación del cuerpo vivo como una apuesta por acortar las distancias entre dos “mitades” que, para nosotros, son la misma: el ser humano, el cuerpo vivo sintiente, el individuo, yo o tú.

Cuando me concibo a mí mismo como un alma encarnada tengo que aceptar la complejidad de las vivencias de mi cuerpo, porque es un cuerpo físico más, visible y tangible, pero también se trata de un cuerpo que me sitúa en una relación muy diferente de la que mantengo con otros cuerpos físicos. No puedo, moviéndome alrededor de él, verlo desde diferentes puntos de vista. (MacIntyre, 2008, págs. 142-143)

Es interesante esta forma de entender la diferencia entre la percepción del cuerpo propio y el ajeno, no ya desde la famosa *omnisapientia* de la primera persona – “yo sé lo que siento porque lo siento yo” – que ya vemos cómo comienza a desquebrajarse en el fenómeno de la empatía, sino más bien desde las propias limitaciones físicas: “yo no veo

¹⁹ Este tipo de explicación unificadora de lo externo y lo interno no está concretamente expuesta por la autora. Desde una lectura actual, donde notamos la tremenda insistencia del mundo moderno por separar lo físico de lo sentimental, sí que podemos notar que esta escisión se reconcilia en el concepto de cuerpo vivo. Ya que el cuerpo por sí no tendría ninguna importancia en el proceso empático, de la misma forma que no se podría acceder al mundo fenoménico sin esta dimensión corpórea, así cuerpo y alma no son dos realidades ni distintas ni complementarias, son la misma realidad en el terreno del estudio fenomenológico del concepto de empatía: la empatía no acontece ni en el interior ni en el exterior, se da en la propia relación de dos yoes que son cuerpo sintiente.

mi cuerpo desde fuera más que por representaciones (fotos, vídeos, pinturas), no puedo acceder a todos los ángulos de mi punto cero físico desde mis propias capacidades sensoriales (ya sea la vista o cualquier otro sentido)”.

La relación, por tanto, que mantengo con mi cuerpo y con otros cuerpos es diferente. Una diferencia que puede hacer que a veces el otro vea más de mí que yo mismo²⁰. Solo “fantaseando me veo como otro me ve” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 145), solo mediante el uso de mi fantasía e imaginación puedo rellenar los huecos que mis propios sentidos dejan en relación con la percepción de mi cuerpo²¹.

En estas coordenadas de las que venimos hablando, “siendo yo un punto cero tal y como lo eres tú”, cabe resaltar que el entramado espacial aparece como una relación de “yoes” que se disponen y conectan en un espacio determinado²² físicamente. Sobre ese espacio no somos puntos inamovibles, es de hecho el movimiento un concepto crucial en la comprensión del cuerpo vivo. Ya que, el cuerpo vivo ajeno es siempre entendido como portador de libre movimiento (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 147). La imagen explicativa que elige Stein, para notar que el movimiento es crucial para el proceso de la empatía, es la piedra, nos habla de la imposibilidad de sentir la vivencia de una piedra.

La “empatía no tiene carácter de percepción externa, pero tiene algo en común con ella, a saber: que para ella existe el objeto aquí y ahora” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 83), esto quiere decir que no es una ideación o una fantasía, la empatía precisa de una percepción actual, y además de precisar una actualidad es necesaria que ésta sea desde un cuerpo vivo, de hecho parafraseando a la autora, añadiríamos que “la diferencia entre empatía y percepción externa sería que

²⁰ Insistiremos en esta posibilidad más adelante, aunque siempre más allá de la mera percepción corpórea. Lo haremos a través de sugerencias tales como: ¿me conozco más de lo que puede conocerme otro? ¿puede, el otro, ayudarme a conocerme? Y más radicalmente, ¿puedo conocerme sin otro?

²¹ En la actualidad los grandes avances tecnológicos en relación con la grabación y la simulación permiten que sí se tengan experiencias del cuerpo propio desde todo ángulo posible, pero no olvidemos que nunca serán experiencias inmediatas como las que tengo del cuerpo del otro, siempre serán mediadas por una *tecnhé* (aunque a veces sea más precisa e instantánea que el ojo humano).

²² Este espacio será puesto en tela de juicio en el último capítulo del trabajo, cuando pasemos del espacio compartido en un aquí y ahora a un espacio virtual, ¿también compartido y también aquí-ahora? Esta y otras cuestiones serán tratadas, y someramente atisbadas, cuando tratemos sobre el concepto de empatía en el escenario contemporáneo: comunicación on-line y tecnoemociones.

mientras para la segunda es preciso un objeto aquí y ahora, para la primera es preciso un objeto vivo aquí y ahora”.

Es posible que fantaseemos con la historia que nos narran los cuerpos o formas de la estatua, es posible conectar con algunos recuerdos propios que pueden ser suscitados por cualquier paisaje o pintura, por ejemplo, pero no podremos sentir empatía de un cuerpo físico que no está vivo. El principal motivo de que no podamos sentir esta conexión con el cuerpo de una estatua es que no es portador de movimiento libre sino de movimiento mecánico. Cuando hablamos de movimiento mecánico se implica que el movimiento viene dado desde fuera, desde una fuerza ajena que lo empuja o lo traslada, pero al hablar de movimiento libre se implica que existe una fuerza propia del cuerpo que le confiere la posibilidad de movimiento.

Todo cuerpo portador de movimiento mecánico lo único que puede despertar en nosotros es nuestro propio recuerdo, nuestras experiencias y sentimientos, no es posible que un cuerpo que no esté vivo nos produzca una conexión de vivencias, es decir, nunca podrá ser objeto de nuestra experiencia empática. Pero, sobre este cuerpo con movimiento cabe destacar que el ser humano no es el único animal que porta el libre movimiento, Edith Stein no entra demasiado en discusión sobre la capacidad humana para empatizar con otros animales o seres vivos, pero sí que ha llamado nuestra atención la siguiente explicación de diferentes grados de la experiencia empática, presente en su tesis sobre *El problema de la empatía*:

El *typos* «cuerpo humano» no delimita el dominio de mis objetos de empatía, dicho con más exactitud, de lo que me puede estar dado como cuerpo vivo, pero delimita bien un dominio dentro del cual es posible un grado completamente determinado de cumplimiento empaticante. En el caso de la empatía con la mano ajena existe la posibilidad de un cumplimiento, aun cuando no «adecuado», sí amplio sin embargo: lo que yo siento como no-originario se puede corresponder punto por punto con el sentir originario del otro. Si en comparación con ello considero la pata de un perro, entonces tampoco tengo una cosa meramente física, sino un miembro sentiente de un cuerpo vivo. Y también aquí es posible todavía un cierto transferirse dentro de otro, vg., la endosensación de un dolor cuando el animal es herido, pero otras cosas -acaso ciertas conductas y movimientos- sólo nos están dadas como representaciones vacías, sin la posibilidad de un cumplimiento. Y cuanto más nos alejamos del *typos* «hombre», más disminuye el número de posibilidades de cumplimiento. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 140)

Esto es, no solo el cuerpo del ser humano porta movimiento libre, todo ser vivo lo hace y esto lo percibimos en mayor o menor medida, a niveles mucho más simples e imperceptibles según la propia fisiología²³. El *typos* ser humano no es el único objeto del acto empático, puedo empatizar – y de hecho actualmente se hace cada vez más – con otros seres vivos. Pero, es una realidad que a más nos alejamos de las características del ser humano más difícil nos resultará transferirnos dentro de otro, captar sus vivencias y sensaciones.

Hoy, es una evidencia que la empatía por el mundo animal – dejando a un lado al humano – se incrementa exponencialmente, la reivindicación del derecho animal y la subida de conciencia por el respeto y el cuidado del planeta, no solo son un síntoma del miedo a quedarnos sin él, es también evidencia de que notamos en muchos de los animales y en la vida del planeta un “otro” al que respetar y cuidar. Stein habla principalmente del dolor, y dice que éste sí podemos vivirlo transfiriéndonos a otro animal no-humano, el dolor es siempre un recurso difícil de explicar, pero fácil de sentir pues su intensidad nos cala hasta lo más profundo de nuestras sensaciones, pero ¿qué ocurre con esas “conductas que nos son dadas como vacías” en otros animales alejados del *typos sapiens*? Sobre estas conductas, diríamos aquí, que referimos a emociones y sensaciones de un nivel más próximo y similar al que nosotros experimentamos. Hoy día hemos llenado este vacío que Stein anunciaba, creemos en el derecho animal y luchamos por él, quizá no todavía hasta la periferia del *typos*, no hay sensibilización suficiente para con los insectos, por ejemplo, pero los mamíferos más cercanos a nosotros sí que son ya, en su mayoría, objetos de nuestra empatía, cuerpo vivo²⁴.

²³ No vamos a profundizar en esto, simplemente pensemos en un girasol o una mariposa, son de facto seres vivos portando un movimiento libre pero el uno no se puede desplazar de lugar, aunque sí puede posicionar su orientación, mientras la otra se desplaza sin problemas, aunque está claramente en un tipo de movimiento mucho más limitado del que tienen la mayoría de los mamíferos que podamos nominar aquí. El movimiento libre de una hormiga es bastante más discutible que el de un orangután, por supuesto, pero quedémonos en un análisis experiencial, los cuerpos de los seres vivos se mueven no solo por el impulso físico exterior (como lo haría un grano de arena o una roca).

²⁴ Incluso se está expandiendo el concepto de persona, hay muchos colectivos defendiendo que el reino animal sea considerado bajo una mirada más respetuosa y concienciada. Como ejemplo podemos citar la controvertida concepción del término persona propuesta por Peter Singer, quien no concibe que sea una característica única del ser humano.

2.1.1. Empatía como acto originario.

Al hablar de un acto originario nos ponemos en la tesitura de ver el significado mismo de originariedad. En la lectura que estamos haciendo de la obra de Edith Stein vamos a entender *originario* como que emerge y es propio de mi individualidad. En algunas citas ya ha salido el término, pero vemos necesario reparar en él para aclarar con mayor potencia el concepto de empatía que estamos exponiendo, pues:

La empatía se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido [...] el contenido de la empatía (lo que se empatiza) es originario de otro, no mío, la vivencia de empatía sí es originaria [...] tenemos, en *la empatía, un tipo sui generis de actos experienciales* [...] lo originario conduce un vivenciar no originario (mi empatía) (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, págs. 87-88)

Volvemos a recordar la peculiaridad del acto de empatía, como un acto experiencial que no coincide en su estructura, ni en su forma de darse, con la mayoría de los actos experienciales. Es, principalmente, por su bidireccionalidad, que nos da por una parte una experiencia originaria propia y, por otra parte, nos transfiere hasta una experiencia – también originaria – de otro yo que se nos revela inmediatamente como no-originaria en nuestra experiencia. Si esta emoción, sensación, transferencia de vivencia, al fin y al cabo, se nos mostrase también originaria no estaríamos realmente empatizando, estaríamos trasladando nuestras experiencias originarias a otro punto de referencia (el otro) pero sin considerarlo verdaderamente como otro – algo así como que estaríamos expropiándole la originariedad de su vivencia para exponerla como nuestra²⁵.

Una de las formas en las que la autora trata de profundizar y aclarar sobre el carácter de originariedad de la empatía, es ver si ésta tiene un carácter de actualidad –se está dando sin mediación– o si, por el contrario, son representaciones –actos que de alguna forma están representando alguna actualidad anterior–. Lo hace a través de tres preguntas, las cuales considera que pueden aclarar los debates sobre el carácter de actualidad del acto de empatía, aunque tenemos que profundizar en alguna de las cuestiones para dilucidar mejor el cómo pueden ayudarnos a comprender la cuestión:

²⁵ Sobre esta tendencia a expropiar y proyectar todo tipo de relaciones vivenciales repararemos al hablar de “la falsa empatía”. Es similar a la crítica que ya hemos realizado de la proyección empática desde la propuesta de Theodor Lipps, si creo que experimento como propio lo que el otro vive (sin esa doble potencia de la empatía que hace que se experimenta no originariamente algo originario), estamos identificándonos con el otro, no estamos empatizando.

1. ° ¿Son las vivencias empatizadas originarias o no? 2. ° ¿Están las vivencias ajenas dadas objetualmente - como estando frente a mí- o a la manera de la vivencia? 3. ° ¿Están dadas evidentemente o no evidentemente (y si evidentemente, según el carácter de la percepción o de la presentificación)? (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, págs. 96-97)

La primera cuestión ya la hemos respondido al principio de este punto, las vivencias empatizadas no son originarias. La vivencia empatizada es originaria de “otro que no soy yo”, aunque la vivencia de empatizar sí que me es originaria. Por tanto, la experiencia de empatía me es originaria, pero la vivencia empatizada no.

Sobre la cuestión segunda, Stein nos ofrece una doble respuesta: en la esencia de la aprehensión del vivenciar ajeno tenemos la duplicidad de que vivenciamos como propio un vivenciar ajeno, es decir, se dan objetualmente “como estando frente a mí” en el sentido en el que todos somos un cuerpo que está presente, pero, tal y como vimos en el concepto de cuerpo vivo, no es que se den las vivencias de la misma forma en la que los objetos se dan –una silla, etc. –. Las vivencias ajenas se dan como vivas y por tanto no son captadas objetualmente, las captamos como vivencia²⁶. Es, a fin de cuentas, un vivenciar propio en el que se manifiesta otro vivenciar.

Ahora queda saber si lo hace de manera evidente o no, en la propia pregunta parece responder que se dan de forma evidente, y un poco más adelante nos dice que no se da en la forma de la percepción, pero con este juego de “dar por sabido” Stein acaba admitiendo que su pregunta está formulada de forma tramposa, no hay una respuesta correcta: no se da de forma evidente en la presencia o en la representación,

[...] la empatía, como mostrábamos, no es en sentido usual ninguna de las dos cosas. Precisamente ella rehúsa el dejarse clasificar en uno de los casilleros existentes de la psicología y requiere ser estudiada en su esencia propia. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 99)

Estamos de nuevo, aquí, en una postura que se muestra claramente anti psicologista – ya sea por la convicción de la autora de insuficiencia de esta ciencia, ya sea porque por el camino de la fenomenología nota que desde la psicología no se llega más que a hechos y descripciones físicas²⁷ –. “La empatía rehúsa el dejarse clasificar por casilleros de la

²⁶ Quizás esta respuesta se completa para el lector cuando tratemos sobre el gesto en la próxima sección.

²⁷ Este tipo de argumentación, en contra de las capacidades de la psicología como ciencia respecto a la construcción de una teoría que permita el acceso al estudio de las emociones, es expuesta breve pero concisamente por Jean Paul Sartre en *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Recomendamos su lectura

psicología” ¿por qué? Porque desde una explicación psicológica lo que se insiste es en observar los estados de conciencia, los hechos que se puedan constatar y, entre otros, la atribución de un sentir o un pensar concreto que se preste a ser analizado y “diagnosticado” – si se nos permite seguir sobreinterpretando la cita –.

Pero, la empatía necesita ser estudiada en su esencia, que no sobrepasa ni se reduce a su propia forma de darse. Esto es, la psicología atendería a lo empatizado (a esa tristeza, a ese amor, a esa alegría del otro...) e intentaría desde ahí formar un camino que explique la interacción o comprensión, pero este camino es estéril. Para el estudio de este acto tan peculiar se necesita una ciencia que atienda a su propia esencia, y esta solo se presenta en la fenomenología²⁸. A través de la reducción fenomenológica será capaz de atender a la forma de darse del acto empático, prestando atención a la vez tanto de lo originario (“que se me da el acto empatizante”) como de lo no-originario (“que me transfiero a la vivencia originaria de otro que no soy yo”). Desde la psicología nos quedamos en el yo, o en el tú, no se encuentra un terreno que permita atender a la doble dirección experiencial que se presenta en la empatía.

2.1.2. La fuerza del gesto

En su tesis doctoral, Stein por consejo de su tutor, lleva un estudio pormenorizado de las teorías genéticas que hasta el momento existen entorno al concepto de empatía. Después de dejar bien claro que la fenomenología tiene que alejarse de la psicología, trae a colación la obra de Theodor Lipps²⁹ y la denomina *Teoría de la imitación*, que funcionaría – en palabras también de nuestra autora – de la siguiente manera:

Un gesto visto despierta en mí el impulso de imitarlo; yo lo hago, si no exteriormente, por lo menos «interiormente»; entonces tengo además el impulso de exteriorizar todas mis vivencias, y vivencia

y sacamos, a modo de mero apunte, una recolección de citas para esbozar su propuesta: “la psicología solo puede proporcionar hechos (la mayoría sin relación) en la medida que quiere ser una ciencia” [...] “Solo puede dar conjunto de hechos, no esencias, son limitadas a un conjunto de acontecimientos” [...] “La emoción para el psicólogo es un accidente” [...] “La emoción no es un accidente porque la realidad humana no es una suma de hechos; expresa con un aspecto definido la totalidad sintética humana en su integridad” (Sartre, 2005, págs. 11-23)

²⁸ Si se quiere acceder a una explicación concisa sobre la reducción fenomenológica en la obra que tratamos de Edith Stein, se recomienda la lectura del capítulo cuarto del libro editado por Urbano Ferrer: *Para comprender a Edith Stein*, donde se expone con lucidez la razón por la cual el camino de la fenomenología alude a la esencia y no al hecho (Haya Segovia, 2008, pág. 187).

²⁹ De la cual ya hemos visto un adelanto sintetizado en el primer capítulo de este trabajo, para sentar las bases sobre las que construimos nuestra investigación.

y expresión están tan estrechamente ligadas entre sí que la aparición de una arrastra también a la otra detrás. Así que con aquel gesto es participada la vivencia a él correspondiente, pero en tanto que es vivenciada «en» el gesto ajeno me aparece no como mía, sino como la del otro. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 101)

En páginas previas, la autora, ya ha dejado clara su máxima recriminación sobre Theodor Lipps, que sería que si el vivenciar de la experiencia ajena nos hace “indiferenciables” nos sería incomprendible ver lo que “me hace ser yo” (todo sería vivenciado como idéntico, tanto lo propio como lo ajeno). Lo que aquí nos interesa de la crítica a Lipps es la parte fisiológica, si es sólo a través del movimiento físico de un músculo como podemos ver la vivencia ajena, nos quedamos sin base cognoscitiva, ya que sería lo que el gesto “despierta en mí”, no sería una verdadera vivencia ajena que me permitiese conocer tanto la experiencia del otro como la propia.

La teoría de la asociación sostiene que una imagen óptica del gesto ajeno reproduce la imagen óptica del gesto propio, que es reconocido como ajeno y no propio. La teoría de la inferencia por analogía está representada por J. Stuart Mill, esta teoría evidencia la percepción externa e interna y que solo podemos acceder al dominio de los hechos mediante inferencias. Edith cree que no se puede negar que en el conocimiento del vivenciar ajeno hay algo como inferencias por analogías, pero también cree que no siempre es así. (Gutiérrez Aguilar, 2018, págs. 32-33)

No es solo Lipps, J. Stuart Mill también peca de exponer más fuerza en la inferencia física que en la totalidad del acto o momento expresivo. Es decir, al observar un gesto ajeno inferimos que es la expresión de un sentir interno porque nosotros en otro momento de nuestra experiencia lo hemos sentido así. No se crearía, así, más que un duplicado de mi vivencia pasada en el otro yo, algo que está totalmente lejano del acto de empatía que defendemos e intentamos comprender.

Claramente, Stein no niega que la inferencia exista, es un hecho que vemos un gesto e inmediatamente después comenzamos a buscar explicaciones, normalmente por inferencias, pero son las veces en las que la empatía no está siendo dada en su pura expresión. No siempre pueden entenderse las vivencias ajenas por la analogía con las vivencias propias porque significaría que todas las existencias humanas, al fin y al cabo, se mueven en un abanico de posibilidades muy similares, hasta el punto de poder inferir sentimientos y emociones solo a través de las expresiones corporales.

Es, simplemente, cuestión de ficción pensar que la comprensión del otro funciona de esta forma, creemos que por la inferencia y la analogía lo único que puedes es encerrarte

siempre más y más en tu propia manera de ver y enfrentar el mundo. Es por esto por lo que pensamos que la empatía tiene que dejar un espacio para la indeterminación³⁰, para que podamos siempre ampliar las posibilidades de vivencias al empatizar con formas diferentes de exponerse al mundo.

Es así como en el concepto de gesto no solo tenemos el movimiento físico, nos interesa mostrar como signos corporales de la emoción manifiestan una intencionalidad que nos habla de la totalidad del ser humano, un ser expresado en cuerpo y no solo un fenómeno fisiológico (Rodríguez Valls F. d., 2017). Y es que, en el fenómeno de la empatía, lo que percibimos no es – de ninguna de las maneras – un mero concatenamiento de movimientos musculares y expresiones lingüísticas o corporales, lo que percibimos en el fenómeno de la empatía es la totalidad de un ser humano concreto, que además nos permite percibirnos también a nosotros mismos, percibimos una expresión que concreta una vida que nunca se agota. “Lo que se expresa no es un signo exterior de un pensamiento o sentimiento interior, sino que lo que se manifiesta es el pensamiento o sentimiento interior” (MacIntyre, 2008, pág. 150), no son signos de un estado interno, son ese modo de encontrarse en el mundo que nos predispone a comunicarnos con el otro, queriendo y sin querer.

No son rostros, movimientos musculares o simples palabras, lo que vemos y oímos, son personas.

³⁰ Un cierto halo de no querer extinguir todas las explicaciones o comprensiones de las formas de entender y comportarse en relación con el mundo, porque si pensamos que solo existen, por ejemplo, tres emociones para un gesto concreto estamos limitando la forma de expresión del otro y las posibilidades de comprensión propias. En la empatía, lo que se nos muestra, es que existe una apertura hacia afuera que se deja enamorar – en el sentido de atracción, deseo de conocer y dejar ser – por otra cosa distinta a mí, el amor a esa otra individualidad que es diferente a la mía que no se dejará apresar en su totalidad, pero que de alguna manera me ayuda a progresar y comprender tanto sus vivencias como las mías. Es la indeterminación de la totalidad de ese individuo ajeno lo que permite, al final, que se de la empatía, porque ¿sería posible empatizar con algo totalmente determinado y conocido? Se convertiría en un hecho, en algo ahí conocido y completamente aprendido, pero en la aprehensión de la empatía lo que se me da siempre es algo que también se escapa, una vida que se nos muestra velada en pequeños atisbos de relación.

2.2. Ensanchando el mundo. La conexión con la posibilidad y con el valor

Sobre la relevancia del acto de empatía en la recepción y adquisición de nuevos valores vemos una cercanía importante con la obra de Max Scheler, que ya presentamos resumidamente en el primer capítulo. Llegados a este punto sería injusto hablar de empatía en Scheler, así que compararemos sutilmente su concepto de «simpatía» con el análisis que hace Edith Stein de «*Einfühlung*».

Para entender la simpatía tenemos que definir ligeramente la concepción del amor para este autor, ya que *todo simpatizar está fundado en un amor* (Scheler, *Esencia y formas de la simpatía* (1923), 2005, pág. 203). La simpatía no es posible sin amor, el amor es un movimiento de apertura hacia afuera que nos da la posibilidad de conocer y captar el valor, toda simpatía está basada en la comprensión: toda vivencia de simpatía se adhiere siempre a la vivencia ajena ya aprehendida, comprendida. Esto es, desde el movimiento del amor ya aprehendemos la vivencia ajena como ajena, para decirlo con otras palabras en el acto de simpatía el otro ya se me está dando a mi aprehensión como una vivencia diferente a la mía, pero semejante e igualmente válida.

Según Scheler, se ha confundido este sentimiento de sentir con el otro (esta simpatía donde el núcleo sería comprender, compartir, etc.) con una empatía proyectiva, un sentimiento de proyección de mi propio sentir en un cuerpo que “yo supongo tendrá una vida interior símil a la mía”, es una crítica bastante similar a la que Edith hace a las formas de comprender la *Einfühlung* desde la psicología. Amor en Scheler es, si se permite hacer una reducción bastante peligrosa, una capacidad de ensanchamiento de la mira que tenemos todos los seres humanos hacia el ámbito de lo sensible, mientras que si lo hacemos a la inversa lo que estamos es cerrándonos en el odio, experimentando cómo se estrecha nuestro sentir³¹. El amor es por tanto una ampliación,

³¹ Tan fundamental es, para Scheler, los movimientos del amor y del odio que han de ser la base para toda ética que pretenda ser adecuada a nuestra forma de sentir y comprender al otro; Toda ética, por ello, se perfeccionaría en el descubrimiento de las leyes del amor y del odio, que aun superan, por lo que se refiere a los estadios de lo absoluto, lo a priori y lo originario, a las leyes del preferir y a las leyes de las cualidades de los valores correspondientes. (Scheler, *Gramática de los sentimientos*. Lo emocional como fundamento de la ética., 2003, pág. 37) Lo que no significa que no tengamos que hacer las cosas placenteras, del revés, lo que realmente tenemos que buscar es la armonía entre el placer y el displacer, entre los valores negativos y positivos de nuestras vivencias, hemos de acoger todas las sensaciones y emociones que se nos dan en

Ampliación es más bien que el acto de amor desempeña un papel descubridor. Como un movimiento. Precede al sentir y lo conduce. Le corresponde una función creadora (no de valores) respecto al conjunto de valores sensibles y preferibles por un ser. (Scheler, Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética., 2003, pág. 37)

Parafraseando a Max Scheler, *simpatizar ensancha nuestra vida*, y ensancha porque se fundamenta en el amor, que nos abre hacia los otros y aumenta las posibilidades de *ordo amoris*³² a las que nos enfrentamos. Vivimos nuestro sentir e intentamos expandir nuestra comprensión al sentir del otro, sin coartar lo más mínimo su intimidad ni el valor de su propia existencia, sin imponer una serie de valores ajenos a esa otra persona. Las similitudes con Edith Stein resaltan en este aspecto del *ordo amoris*, aunque siempre con la clara diferencia de que Scheler repara en el ámbito del sentimiento mientras que Stein lo que quiere explorar y resaltar es la fuerza cognoscitiva del fenómeno de la empatía.

En la tesis de Edith Stein podemos leer cómo la empatía nos da acceso a una serie de valores que antes ni siquiera estaban entre nuestras posibilidades, ¿no es este ensanchamiento de nuestra posibilidad de reconocer y conocer valores nuevos algo muy similar a lo que, según Scheler, captamos desde el amor? La autora intenta explicar esta conexión entre empatía y dominio axiológico de la siguiente forma:

El acto reflejo en el que viene a darse el conocer siempre puede llegar a ser, pues, soporte de una captación de valor, y el conocer, así como aquel valor sentido, deviene con ello relevante para la constitución de la personalidad. Verdad es que este dominio del valor no sólo se abre a la mirada refleja. No sólo el conocimiento obtenido, sino (acaso en mayor proporción) el conocimiento todavía no realizado está sentido como valor, y este sentir el valor es la fuente de todo esfuerzo cognoscitivo, el «resorte» de todo querer conocer. Un objeto se me ofrece como oscuro, encubierto, no claro. Está ahí como algo que está por descubrir, pide esclarecimiento. Este esclarecer, descubrir, y su resultado, el conocimiento claro y distinto, están ante mí como valor incisivamente sentido y que me arrastra irresistiblemente hacia sí. Es un dominio axiológico propio el que aquí se abre, y un estrato de la personalidad propio el que le corresponde. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 191)

tanto que son dadas a nuestra existencia, es justo por esta razón por la cual simpatizar puede ampliar nuestra vida misma, suma valores tanto negativos como positivos a nuestras experiencias, sería algo así como ir sumando posibilidades.

³² El *ordo amoris*, tal y como lo entendemos de la mano de Scheler, viene a ser la jerarquía de valores donde el amor regula y prioriza las maneras de obrar de cada individuo. Para explorar más a fondo la propuesta de la jerarquía de valores de Scheler remitimos a la lectura de *Ordo amoris*. Disponible en: Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos*, ed. Crítica. Barcelona, 2003. págs. 63-104

El conocimiento se siente como valor, abriendo un dominio de valores propio de cada individuo que nos permite ir conformando poco a poco la imagen de la personalidad, propia y ajena, “un objeto se me ofrece como oscuro, encubierto, no claro” que nunca se dará con totalidad y certeza. Aunque tampoco es lo que buscamos desde nuestro análisis, que la personalidad propia y ajena nunca se me dé como clara y distinta es la razón de ser por la cual todos nosotros podemos desarrollarnos y continuar creciendo en el terreno personal, de no ser así – de aparecer siempre como objetos descubiertos – todos tendríamos una perfecta vía para seguir en la vida, nos comprenderíamos inmediata y certeramente tanto en el ámbito propio como en la comunicación con el otro. Seamos sensatos y sinceros, nunca nos hemos entendido a la perfección y probablemente no lo haremos, esta es la maravillosa y apasionante tarea de la comunicación humana, discernir sutilmente los modos de entendernos buscando siempre esa comunicación perfecta que mucho nos recuerda a una especie de paradoja de Zenón, se nos escapa de las manos apenas pensamos haberla conseguido.

Lo que importa, una vez reconocida esta imposibilidad de perfección en el conocer(se), es la fuerza que imprimimos en el acto de empatía para dotar de sentido la vivencia propia y ajena:

Toda acción de otro la vivencio como procedente de un querer, y éste a su vez de un sentir sentimiento; con ello me está dado al mismo tiempo un estrato de su persona y un dominio de valores aprehensibles en principio para él, el cual motiva además con pleno sentido la espera de posibles actos volitivos y acciones futuros. Una acción singular, e igualmente una expresión corporal singular -una mirada o una sonrisa-, me pueden brindar una mirada al núcleo de la persona. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 192)

Aquí se manifiesta la existencia de conexiones esenciales entre el orden de los valores y la persona, de una forma muy similar a lo que supone entender un *ordo amoris* propio, en esta jerarquía personal de los valores – que podemos captar a través de la empatía – vamos accediendo a un estrato de la persona ajena.

La riqueza del encuentro con el otro es palpable en numerosas situaciones, ya desde pequeños nacemos en un seno familiar que nos quiere enseñar – consciente e inconscientemente – las mejores formas de relacionarnos con el mundo y con los otros. Nos aparece la imagen ajena del mundo como modificación de la propia desde que somos infantes, así es fácil heredar creencias y estereotipos de familiares o allegados. Es también, por esta facilidad de acoger la visión del otro, por lo que podemos empatizar

incluso con personas que pueden tener muchas diferencias con nosotros, ya sea de valores o de diferente índole. La comprensión empática configura una imagen del carácter ajeno, a partir de vivencias singulares, de nexos de sentido, de cualidades esenciales conciliables y esencialmente inconciliables (Gutiérrez Aguilar, 2018, pág. 111)

Stein pone el ejemplo de la imposibilidad de atribuir la percepción óptica del mundo a un ciego, no podemos empatizar aludiendo a ese aspecto óptico – pero de igual forma se presenta la posibilidad de enriquecimiento de nuestra visión del mundo acogiendo la del otro. Así en este ejemplo podríamos figurarnos que el mundo no es solo óptico y compartir otro tipo de experiencias y vivencias, insistamos aquí en que la empatía no reside únicamente en el mundo físico, que va mucho más allá – o acá – que recae directamente en la vivencia de la persona propia y ajena (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 144).

¿Podría estar aquí el verdadero enriquecimiento de la empatía? Quizás está en el poder percibir una realidad dada desde más de una mirada, retener ambas vivencias ensanchando mi propia existencia.

2.2.1. Empatía como vía para el (auto)conocimiento.

Es probable que otro me “juzgue mejor” que yo mismo y me proporcione mayor claridad sobre mí mismo. Él nota, vg., que yo miro en torno a mí buscando aprobación cuando hago el bien, mientras yo mismo creo obrar por pura misericordia. Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo» (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 172)

El otro me juzga mejor, o puede hacerlo, porque tiene un punto de vista diferente sobre mi persona, un punto diferente tanto de la perspectiva física como de mi persona. Respecto al terreno corporal es un hecho que el otro accede a mis expresiones, tanto voluntarias como involuntarias, por lo tanto, puede captar ciertos elementos de mis reacciones que yo, por los límites físicos de mi propio cuerpo, no puedo ver con mis propios ojos. Para explicarlo con la terminología que ya venimos usando, yo estoy siempre en mi propio punto cero y desde este no puedo captar la totalidad de mi cuerpo, mientras que desde otro punto cero sí que se me puede ver en diferentes perspectivas y ángulos. Además, otro individuo mediante los actos de empatía puede acceder a un estrato

de mi persona que yo, quizás, no pretendo mostrar o que simplemente no es algo consciente para mí.

Edith Stein trata sobre la importancia del sentido, en el concepto de empatía, en confrontación con la obra de Dilthey³³ a la cual admira por defender que en las ciencias del espíritu es fundamental tener en cuenta el total de la vida de un individuo, “ser y deber, hecho y norma, están inseparablemente trabados, los entramados vitales son unidades axiológicas que llevan en sí la regla de su enjuiciamiento.” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 197). La puesta en alza del entramado de vivencias desde la postura del historiador, su relevancia para dotar de sentido nuestros propios actos y nuestro entendimiento del mundo en su completo, son repetidamente alabados por parte de la autora, pero también llega a un punto en el cual tiene que distanciarse de esta propuesta porque limitaría la grandeza del acto de empatía.

El punto en el que se distancia de Dilthey es el momento en el cual “La comprensión de la individualidad ajena está ligada a la propia, que la estructura de nuestra vivencia delimita el dominio de lo inteligible para nosotros” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 198). El hecho de que esté ligada la comprensión de la individualidad ajena a la comprensión de la propia no es tanto el punto de inflexión, realmente lo que preocupa en demasía para el concepto de empatía que manejamos es que nuestras vivencias delimiten lo inteligible. A saber, que las vivencias delimiten nuestra percepción de lo inteligible no significa que fundamenten la percepción de la vivencia ajena. Hemos de tener cuidado con este límite porque se puede fundamentar aquí una especie de falsa empatía o “engaño de empatía”, como lo llama la autora. Si sólo pudiéramos inteligir un dominio limitado por nuestras vivencias sería castrar el poder del acto empático, cada uno de nosotros tendría la capacidad de captar un número limitado de vivencias y todo lo que no haya sido experimentado en nuestro vivir escaparía de nuestra comprensión y, por tanto, no acontecería la empatía más que en las situaciones de extrema semejanza. Es, claramente, contrario al poder de ensanchamiento de la empatía.

El conocimiento de la vida ajena tiene mucha relevancia para el autoconocimiento y para la autovaloración: los actos de empatía “despiertan” valores que aun dormitan en

³³ Wilhem Dilthey (1833-1911), filósofo, historiador y psicólogo alemán reconocido principalmente por su interés en la sociología y sus avances en el terreno de la hermenéutica. En su propuesta la comprensión y la interpretación, de todo texto escrito y toda comunicación humana, es imposible de abarcar sin atender a la vida misma y al propio proceso de comprensión que siempre irá dotando de sentido lo interpretado.

nosotros, nos ponen en contacto con valores que por nuestras circunstancias no hemos podido experimentar. Por eso, repetimos, *simpatizar ensancha la vida*, y la ensancha no solo hacia afuera sino también en nosotros mismos.

Imaginemos, por ejemplo, una situación de empatía en la que podamos transferirnos en otro que sienta alegría ante la pérdida de un ser querido, en un principio será algo totalmente impensable para nosotros pues en nuestra tradición y cultura los valores asociados a la muerte son siempre de índole negativa. Pero, en esta situación, la alegría invade nuestro espíritu, se está abriendo la posibilidad de sentir alegría ante una situación siempre concebida como tragedia, algo que antes de empatizar esta otra vivencia no se habría contemplado en mi persona comienza a ser una posibilidad más dentro de los valores asociados a la vivencia de la defunción de un ser amado. “Al empatizar puedo vivenciar valores y descubrir estratos correlativos de mi persona para cuyo desvelamiento mi vivencia originaria no ha ofrecido todavía ocasión.” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 199)

Así, pues, “todo avance en el reino de los valores es al mismo tiempo un acto de conquista en el reino de la propia personalidad” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 182), vamos dando pequeños pasos en el desarrollo de nuestra propia personalidad a medida que nos enfrentamos a nuevas posibilidades de valores, y nuevas ordenaciones de su jerarquía. Esta apertura a conocer el mundo de los valores desde más miras que solo la mía es lo que Stein considera la verdadera potencia de la empatía, porque

Encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir del «mundo tal como se me aparece», siempre sería pensable que la posibilidad de su existencia independiente, que como posibilidad todavía podría darse, permaneciera indemostrada. Pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente, tal como es expuesto por Husserl y de modo parecido por Royce. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 146)

2.2.2. La falsa empatía

[...] también aquí son posibles los engaños, pero, como en todas partes, también aquí los engaños sólo se pueden desenmascarar por medio de actos experienciales del mismo tipo o por medio de inferencias que en último término se reducen a tales actos como a sus fundamentos. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 169)

Los engaños de la empatía pueden surgir de diversas fuentes, ya tratadas en este escrito: a) poniendo como base del empatizar mi propia experiencia vital y no el entramado completo de vivencia del género humano. Es el error de las teorías de inferencias por analogía, el tentativo continuo de poner mis vivencias como “el caso normal”, presuponer que “porque a mí me suscita tristeza un cuadro concreto a otro individuo también se la suscitará”. Este tipo de engaño es tan relevante en situaciones en las que el otro no pueda acceder a cierta percepción, como por ejemplo querer atribuir experiencias del color a un ciego, como en situaciones de idéntica percepción del mundo físico en el ejemplo del cuadro que pone en alza que no todas las personas acceden a los mismos valores en momentos idénticos, experimentalmente hablando; b) recaer constantemente a las inducciones lógicas que conectan estímulos-respuestas, es decir, pensar que todo ceño fruncido es síntoma de que el agente que lo porta está enfadado. Sobre esta fuente de engaño de la empatía tenemos un olvido de las posibilidades de expresión que tiene el ser humano, las personas pueden reaccionar de maneras ilimitadas al mismo estímulo o sentimiento.

La forma de combatir estos modos de engaño es desde la propia empatía. No existe otro acto o capacidad ajena que nos permita discernir qué momentos empáticos están siendo certeros y cuáles no, “la penetración en los entramados de sentido me permite comprender correctamente expresiones «equivocas»” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 168). Pero no podemos recaer en la falacia de que, a través de la observación y la deducción, a partir de las narraciones que dan sentido a nuestros actos, será cómo accedamos a la vivencia ajena:

Ya el «sano entendimiento humano» considera el «sacar conclusiones sobre los demás a partir de uno mismo» como un medio no utilizable para alcanzar el conocimiento de la vida anímica ajena. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 170)

El cuerpo es un elemento imprescindible para discernir de esos momentos de engaño en la empatía, no solo los movimientos sino también las conversaciones y momentos de intercambio de ideas o creencias. Las palabras no solo son expresiones de algo, sino —al

mismo tiempo— exteriorización o manifestación de los actos de la persona que le confieren sentido. (Gutiérrez Aguilar, 2018, pág. 111), mediante la escucha es como podremos ir siempre ampliando la comprensión de la persona ajena para poder acceder con un margen menor de posibilidad de engaño, a sus vida anímica. La dificultad emerge cuando interpretamos, y con frecuencia malinterpretamos, los actos ajenos.

Pensamos conocer a la perfección al otro y le negamos cierto espacio de libertad para expresarse y vivir, cuando llegamos a este punto de creer conocer la vivencia del otro de manera inmediata estamos cayendo en uno de los mayores errores de la empatía: creer que llevamos la razón en cuanto a lo que el otro vive. Es, en cierto sentido, una especie de movimiento psicologista que pretende atribuir un estado de conciencia al individuo ajeno. Estamos alejándonos del acto de empatía y adentrándonos en un punto de la intersubjetividad en la que el otro comienza a volver al terreno de la objetualidad. Pretendemos, con este engaño, someter la vivencia del otro a mis conclusiones o deducciones lógicas.

Existe otro modo de darse de la falsa empatía, no muy explorado en la obra de Edith Stein, pero ampliamente evidenciado en nuestra sociedad. La invocación de la empatía en momentos en los que no ocurre de facto. Son esas situaciones cotidianas en las que, tras escuchar, ver o notar que cierta persona está envuelta en una emoción, se interactúa con las típicas expresiones socialmente compartidas para dejar de relacionarte con ella. Este tipo de falsedad resalta la importancia del ego, la poca implicación que tenemos para con la persona y lo convencidos que estamos de que actuamos conforme a lo que se espera de nosotros. La forma en la que se presenta este tipo de invocación a la empatía se nota porque no llega a darse el que nos transfiramos a la vivencia del otro, fingimos hacerlo, pero al instante estamos volcados en otra cuestión que nada tendrá que ver. Creemos que este tipo de fingimiento tiene relación con la propuesta de Stein sobre volcar nuestras vivencias en el modo de interactuar con el otro, es decir, con frecuencia en los momentos de fingir empatía notamos que la persona que finge recae constantemente en ejemplos de su vida y no deja acabar las frases al protagonista de la experiencia (no)empatizada.

En definitiva, la mayoría de las expresiones de engaños de la empatía nacen de un germen *ego* que invade la experiencia intersubjetiva. Es necesario guiar nuestra capacidad de empatizar, atender y valorar nuestras propias vivencias, pero ir siempre sobre la premisa de que nuestra experiencia puede enriquecer el intercambio cognoscitivo con el otro, pero nunca fundamentarlo.

III. EMPATÍA TRAS LA INTERFAZ

Después del análisis del acto de empatía según el pensamiento de Edith Stein, teniendo en consideración sus fuentes principales, y haber desglosado pormenorizadamente sus investigaciones acerca del fenómeno de la empatía, creemos que es momento de pasar a la interrogativa más actual de nuestro estudio. La mayor parte de este epígrafe se redactará desde nuestra propia experiencia, teniendo en cuenta siempre una mirada crítica y consciente de nuestra propias limitaciones, que nos sitúan y conforman. Muchos de los aportes de este fragmento se pretenden exponer haciendo epojé de prejuicios y justificaciones, bajo el método de la descripción notamos cómo funcionan las comunicaciones on-line en el entorno virtual.

Visto que el acto de empatía es un asunto problemático, siendo conscientes de sus posibilidades de ampliar el desarrollo de cada persona y pensando que la mayoría de los individuos quiere explorar este camino de acceso a la vivencia ajena de la forma más adecuada posible, ¿cómo podemos extrapolar esta aprehensión del vivenciar ajeno en una realidad que se presenta en la no presencialidad? Es decir, ¿cómo funciona hoy el fenómeno de la empatía en una virtualidad que prácticamente ha monopolizado la forma en la que nos comunicamos? Para entender esto hemos de ser conscientes de que nuestro entorno tiende a multiplicar exponencialmente el tipo de interacciones humanas mediadas tras las pantallas: chats, foros, reuniones y eventos en videoconferencias, confesiones y risas en el teléfono, etc. Lo que nos interesa explorar en esta sección del estudio será qué cabida tiene el inmenso poder del acto empatizante de Edith Stein en una cotidianidad que no se vivencia de la misma forma, que no ve los gestos del rostro sino los *Emoji*, en una mirada que no estamos seguros de si lo que permite es transferirse a la vivencia del otro o si todo lo que hacemos tras la interfaz es recoger lo que los otros quieren que recojamos y, además, volver a lanzar toda esa información desde nosotros mismos y no desde una verdadera forma de empatía. En las redes sociales ponemos, siempre de manera consciente, mucho empeño en la transmisión de experiencias y emociones³⁴.

³⁴ Explicamos hasta que exprimimos el contexto y las sensaciones que éste me ha aportado, principalmente es en las redes sociales que permiten compartir elementos visuales, fotografías o vídeos, donde describimos

Tememos que el poder de la humildad de la que hablamos en la obra de Edith Stein, – donde nuestras vivencias son punto de intelección de la vivencia ajena pero nunca reducción de esta, porque toda experiencia empatizada aumenta las posibilidades de experiencias³⁵ – se convierta, en la actualidad, en el poder de la egolatría y el ansia de mostrar que “tenemos más experiencias que nadie”. Este temor nos acompañará durante todo el capítulo, esperamos mostrar un retazo de luz en las conclusiones del escrito.

Pero, para comenzar a no mirar la presencia física de manera antagónica a la presencia virtual, podemos traer aquí una idea bastante innovadora³⁶ sobre cómo está cambiando el paradigma en el que vivimos: no solo lo físico y lo virtual no son elementos contrapuestos, sino que “cada vez es más complicado diferenciar entre el mundo *online* y el mundo *offline*” (Echeverría Ezponda & Sánchez Almendros, 2020, pág. 375). En las generaciones venideras incluso se desdibujarán, más si cabe, las diferencias que puedan existir entre la comunicación presencial y no presencial.

Por todo esto, tenemos que hacernos cargo de las formas en las que afrontamos la comunicación hoy, que es principalmente una comunicación mediada por la distancia, pero no por el tiempo. Necesitamos esta pausa para analizar nuestro entorno y realidad, un poco de este tiempo, que tanto fingimos que nos falta, hemos de intentar invertirlo en parar y mirar cómo estamos funcionando, para poder mejorar y proyectar maneras más acertadas de interactuar, tanto con el otro como con uno mismo.

y compartimos nuestras vivencias de forma exagerada buscando llegar a nuestros espectadores, es una forma de convertirnos en personajes protagónicos de nuestra propia historia

35 Insistiendo en el carácter de humildad de la empatía según la visión de Edith Stein, podemos ver la conferencia de la Dra. D^a Mercedes Vilà Pladevall donde además de hacer un enriquecedor resumen de la obra de *El problema de la empatía* resalta su valor de humildad para reconocer nuestro propio límite entorno al minuto 13-15 de la ponencia. Accesible en https://www.youtube.com/watch?v=X7s_fM6fIE8

³⁶ Hablamos de la propuesta de Javier Echeverría en la obra recién publicada con el título de *Tecnopersonas*. Dentro de su propuesta retoma ideas del filósofo italiano Luciano Floridi que son muy interesantes para el ámbito de estudio que hemos elegido, pero no tenemos espacio suficiente para explorar en este escrito. Una de las ideas que podríamos repensar es el concepto de infoesfera propuesto por Floridi, que Echeverría rescata para su estudio sobre cómo están cambiando las formas de afrontar y entender nuestra realidad; “define la infoesfera en términos ecosistémicos, como un entorno de (inter)acción y relación caracterizado por su globalidad, sincronización, correlación y deslocalización. Esto supone la quiebra del espacio y el tiempo como conceptos básicos de la ontología tradicional” (Echeverría Ezponda & Sánchez Almendros, 2020, pág. 377). Nos interesa la idea de infoesfera porque es una forma efectiva e ilustrativa de ver cómo estamos funcionando las sociedades humanas de la información, dentro de esta esfera globalizada y deslocalizada se podría indagar sobre cómo atender a la emergencia de la emotividad y, lo que más nos interesaría, el cómo hacemos para compartir nuestras vivencias en esta era donde la información ha adquirido cualidad y no solo cantidad.

3.1. La intersubjetividad virtual

A partir de nuestras palabras “es aprehendido, no precisamente lo que significan las palabras en general, sino lo que con ellas se entiende *hic et nunc*” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 166), lo que ocurre es que el *aquí y ahora* se presenta en plena transformación desde que el *social media* está en su punto álgido. Hasta este punto del trabajo siempre que hemos mencionado el “encontrarse aquí y ahora”, ha sido tratándolo como una presencia física y compartida, de los agentes que intervienen en el proceso de empatía, pero no hace falta insistir mucho en que las herramientas de telecomunicación han proporcionado a las personas facilidades inmensas a la hora de comunicarse, desde puntos muy remotos entre sí y de una manera inmediata, no como la *arcaica postal escrita*.

Ya hemos explorado, en los párrafos anteriores, cómo una de las formas de entender el acto empatizante es ver la fuerza que tiene para dotar de sentido al individuo ajeno, y además acceder tanto a su persona como a nuestra propia personalidad. Esta potencia de insuflar sentido a la vivencia ajena no solo se transmite por un acto originario de empatía, a través de la expresión tenemos una vía de acceso para conformar este sentido que nos ayuda a conocer a otros y empatizar con sus vivencias.

Así, mediante el fenómeno de la expresión, soy introducido en los entramados de sentido de lo psíquico y con ello adquiero, a la vez, un medio importante para la corrección³⁷ de los actos de empatía. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 167)

La expresión, entonces, además de ayudar a corregir los actos de empatía a través del sentido, puede jugar un papel importante en la transmisión escrita para que el acto de empatía se dé. Entre dos personas que están lejos no se puede dar un acto de empatía si no ocurre ningún tipo de comunicación, es sabido que el poder telepático aun no está entre el registro de capacidades humanas que manejamos. Ya que vamos a intentar ahondar en los tipos de relaciones humanas que no se encuentran en el ya explorado “aquí y ahora”,

³⁷ Recordemos que en el segundo capítulo hemos visto cómo a través de cierto entramado de sentido, podemos corregir nuestros propios actos de empatía, ya que el fenómeno empático no siempre se da de manera certera. Así, por ejemplo: *yo vivencio la angustia de una buena amiga y, a través de sus expresiones comunicativas, tanto la narración de la historia como el lenguaje corporal, voy orientado mi acto empatizante hacia buen puerto, resulta que mi amiga no estaba angustiada sino cansada por su difícil jornada*. Así, la búsqueda de un sentido que englobe a la persona nos ayuda a corregir nuestros primeros impulsos empáticos, que pueden ser erróneos.

intentemos ver cómo afecta la expresión del otro a nuestra forma de representarnos su vivencia y así, quizás, transferirnos a ella.

No podemos olvidar, no podemos negar y no podemos evadir, que las redes de comunicación actuales facilitan y posibilitan que las relaciones entre personas que se encuentran en lugares distantes puedan seguir intercambiando retazos de su existencia con aquellas personas que forman parte de su vida. Esto hace que el mapa de coordenadas, del que alguna vez hablase tanto Husserl como Stein, ese plexo de conexiones intersubjetivas se expanda y adapte a todo aquel lugar en el que cualquier persona pueda encontrarse. Actualmente, por nuestra ocupación constante y por otros motivos que escapan a nuestro control, las telecomunicaciones pueden ser la única vía para mantener la relación tanto con personas que se encuentran en un lugar físico distante e incluso inaccesible, como quizás con aquellas que no están tan lejos en las coordenadas espaciales pero que no podemos invertir ese valioso tiempo en ir o venir. En los últimos acontecimientos que hemos vivido – y estamos viviendo – se nota cómo la posibilidad de comunicarse en cualquier lugar y momento con las personas de nuestra historia se convierte en aquello que nos da sustento y fuerzas para seguir³⁸. Es importante realzar el gran papel que juegan en nuestro día a día los medios escritos y visuales, estamos en constante relación tanto con los seres más queridos como con aquellas personas que solo representan un contacto laboral o de servicios, no es nuestra intención anular o infravalorar el protagonismo de este potente mundo virtual en el que nos movemos.

De entrada, notamos, por el simple hecho de tener que analizarlo, que la empatía a través del territorio virtual toma un matiz de complejidad, en este capítulo vamos a intentar aproximarnos al modo de darse, y de recibirse, la expresión del otro tanto por vía escrita como por otros medios más complejos que incluyen imagen y sonido. ¿Alguna de estas vías de acceso al otro imposibilitan el acto empático? ¿Podríamos hablar de grados o niveles de darse la empatía? Avancemos paso a paso.

³⁸ Quizás es superfluo recalcarlo, pero me gustaría dedicar al menos un pie de página a la cantidad de valores positivos que han sido realizados gracias a los medios de telecomunicación en un momento de crisis en España como el aislamiento del covid-19. Hemos tenido miedo, incertidumbre, pero hemos podido compartirla con el mundo y con las personas que para nosotros son importantes, hemos tenido – la mayoría de nosotros – tiempo para dedicar a la comunicación positiva; se han retomado amistades, se ha escuchado y asistido al otro, se ha informado y se ha compartido un gran peso entre muchos. Las formas de comunicación a través de la tecnología también han permitido continuar con las relaciones laborales y con muchos aspectos de asistencia social que en momentos de encierro son imprescindibles.

3.1.1. Intersubjetividad a través de la palabra escrita

La expresión de la que nos habla Edith Stein en la última cita traída a colación está pensada en transmisión oral, en persona, pero creemos que puede extrapolarse sin demasiado cambio al terreno de la transmisión escrita.

Comencemos nuestro análisis sobre cómo nos expresamos, o qué expresamos, y qué expectativas o elementos intervienen en la comunicación a través de la carta escrita, para posteriormente ir comparando este tipo de medio con el telemático. La comparativa la haremos mediante el análisis tanto de las expectativas y atención del emisor como del interés del receptor, que siempre irán de la mano de la inmediatez de la comunicación, es decir, tiempo y espacio pasarán a ser dos ejes repetidos en los análisis que llevaremos a continuación.

a) Carta escrita.

La comunicación postal tiene una valoración del tiempo muy característica, la carta escrita no espera respuesta inmediata, cuando se escribe se da por hecho que tanto la recepción como la lectura y, por supuesto la respuesta, va a tardar. La carta tiene la forma de una narración descriptiva que pretende mostrar el sentido de la vivencia de la persona que la escribe, normalmente de momentos o acontecimientos concretos que creemos que merecen la pena ser compartidos³⁹. Este «compartir un hecho concreto» añade valor tanto al acontecimiento como al remitente, solemos escribir cartas a las personas que nos importan, puesto que requiere un tiempo y una dedicación que no estamos dispuestos a regalar a todo el mundo.

La famosa expresión “de mi puño y letra” es una magnífica forma de entender la carta escrita, ayunta a la expresión escrita una muestra de esfuerzo y trabajo. La carta si es escrita a mano imprime una seña de identidad y personalidad, puesto que cada uno de nosotros tiene su propia forma de escribir, y esto si el remitente nos conoce también es una forma de expresar nuestra vivencia. La carta escrita tiene un carácter íntimo, de privacidad, que ya veremos cómo (des)aparece en la expresión on-line.

³⁹ De hecho, su escritura y potencia expresiva pensamos que es uno de los motivos por el cual el estilo epístola se ha convertido incluso en género literario. Es uno de los modos de entender la carta como modo de desahogarnos o narrar, no comunicarnos con una persona concreta sino con todo aquel que quiera leer nuestras palabras.

b) E-mail.

Al contrario que la carta, el e-mail no se espera respuesta inmediata, pero sí que existe la expectativa de que sea leído pronto y con asiduidad requerimos el acuso de recibo, aunque el miedo a que “se pierda por el camino” ha desaparecido seguimos con cierta inseguridad de si el remite ha accedido, o no, a nuestro mensaje.

A menudo consideramos esta forma de comunicarnos como fría e impersonal, cierto es que la implicación afectiva es mucho menor que en la carta escrita, escribimos correos electrónicos por cuestiones laborales o meramente informativas, y además el tipo de letra usada es despersonalizante, “todas las letras son iguales” lo que hace que se normalice el mensaje y se reste personalidad al escrito, aunque actualmente ya podemos aderezar este tipo de escritos con emoticonos para darles más expresividad, o intentar incluso sustituir palabras o formas de afecto con estos pequeños iconos⁴⁰.

¿Qué pasa cuando se usa el correo electrónico, pero con la intención o expectativa de convertirlo en “carta escrita”? Muchos corazones románticos intentan mantener una correspondencia por e-mail al estilo de la carta escrita, sobre esta entrañable expectativa solo podemos decir que es prácticamente imposible llevar un ritmo de cartas escritas en el e-mail puesto que, al tener una recepción casi instantánea no da tiempo a vivir, ni macerar las experiencias para poder compartirlas vivencialmente.

c) Mensaje de texto y chat.

La recepción es instantánea y, además, se espera respuesta inmediata ya que este tipo de comunicación es, casi siempre, a través de un dispositivo móvil que ya forma parte de nosotros⁴¹. El tener siempre a mano una gran cascada de mensajes potencia que las emociones sean fugaces, es decir, nos ocurre con demasiada facilidad que

⁴⁰ La propia etimología de la palabra nos indica que este recurso visual es un “icono de la emoción”, es decir, una sustitución de la expresión humana a través de la comunicación escrita.

⁴¹ Para entender un poco mejor cómo se han transformado los dispositivos móviles en una extensión de nuestros miembros, lo que se ha convertido en el debate de “la mente extendida” en la corriente de Filosofía de la mente, podemos leer uno de los artículos que originan este modo de ver cómo a través de soportes externos (tecnológicos en este caso) ha cambiado nuestra forma de afrontar el mundo. Véase (Clark & Chalmers, 1998).

podemos cambiar de tema, tarea, e incluso emoción⁴². Los protagonistas de esta comunicación son; la prisa, acompañada de los reproches porque no tengamos disponibilidad inmediata y continua para responder de forma instantánea a las cuestiones del otro, la imposibilidad de “desconectar” que surge entre las personas de confianza dentro de este tipo de comunicación, el ansia de tener al otro disponible, anulando nuevamente su libertad.

La mensajería instantánea es un arma de doble filo, que nos facilita la comunicación con el otro y, a la vez, nos mantiene presos de esta obligación a responder (o ser respondidos) en el momento en el que requerimos la atención, una tendencia que hace no considerar al otro como una persona -dentro de una vida con sus obligaciones, con sus momentos de intimidad etc., con su libertad para no hacer nada – para hacernos la imagen del otro como siempre disponibles, los otros “dejan de ser personas para convertirse en oyentes-lectores-interlocutores”. Hemos reproducido con facilidad una especie de comunicación activa, demasiado activa, que no se fundamente en la escucha sino en la verborrea informacional, donde la toxicidad se realza al considerar que “el mundo del otro comienza y acaba para leer lo que yo tenga que decirle”.

Cuando nos sentimos bajo esta presión de estar presente, *hic et nunc*, de forma continuada – como si fuéramos siempre lienzos en blanco dispuestos a recibir los esbozos de la vida del otro, pero puede que no tengamos el ánimo o tiempo –, potencia que no ofrezcamos la atención adecuada⁴³. Esta comunicación hiperactiva no se toma el tiempo suficiente para la escucha del otro, en este caso para la lectura del otro, estamos ansiosos de contestar sus comentarios antes de dejar que acabe su explicación, nos arde la impaciencia cuando vemos el “*escribiendo...*” de cualquier

⁴² Por cómo se da este tipo de comunicación, tan fugaz, lo más fácil es que no sea la vivencia del otro lo que se aprehende, es más bien una transferencia de mi propia vivencia lo que está latente en la comunicación por chat o mensajería instantánea, algo que ya hemos descrito anteriormente como un modo de darse de *falsa* empatía. Al ser emociones tan fugaces no nos dan el tiempo suficiente para asimilar y reflexionar la cuestión del otro, se puede entender como negación del otro, procedemos con asiduidad a la anulación de la persona ajena por la fugacidad de la emoción. A veces, ocurre que el querer entender tan rápido al otro también nos acerca a anular su explicación, nos invade la sensación de que “entendemos cómo se siente” pero lo que hacemos es traer nuestro propio recuerdo y cerramos, sin darnos cuenta, la única vía que tenemos para conocer las vivencias del otro y tener la posibilidad de ampliar nuestra propia experiencia.

⁴³ Es un tendencia de moda, hoy día, el “desconectarse” de las redes sociales o el mundo virtual. Es una necesidad que hemos generado con nuestro hábito de consumo constante de expresión y comunicación en la red.

app de comunicación. Paciencia, humanos, tiempo y calma para la escucha del otro, puesto que si quieres leer antes de ver palabras y entender antes de leer explicaciones lo más probable es que estés ante tu propia historia, y no ante la historia del otro, y ya sabemos que “encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir del «mundo tal como se me aparece»” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 146)

d) **Vidas virtuales.**

En este epígrafe tratamos de las redes sociales, lugar donde en la actualidad los usuarios exponen de manera constante, sin conciencia ni reflexión, sus vidas. Existe un claro deseo de protagonismo y aprobación que reduce considerablemente la intimidad de la persona.

La empatía podría encontrar en este modo de comunicarnos su máxima expresión de posibilidades. ¿Por qué? Recordemos que un ingrediente importante de la empatía es que nos ayuda a conocer las vivencias del otro y con ello enriquece nuestras propias formas de ver el mundo, podría, entonces, encontrar en la diversidad de situaciones que se exponen en las redes sociales un diamante en bruto – hay que pulirlo, pero tenemos una ventana abierta al mundo, abierta a infinidad de vivencias y puntos de vista o comentarios, pero también tenemos muchos juicios de valor en este tipo de comunicación – por eso pensamos que para llegar al acto empatizante a través de esta ventana virtual es necesario un esfuerzo extra por parte del receptor.

Este esfuerzo es una implicación consciente de querer entender al otro, un impulso que nos llevase a considerar al otro como un «cuerpo vivo» y no como una imagen. Si vemos al otro como imagen la anulación de la persona es instantánea, tenemos que evadir esta tendencia con todas nuestras fuerzas. En nuestro modo de consumir las historias en las redes sociales somos conscientes de la situación que nos narra la imagen o la descripción que la acompaña, pero a menudo no somos conscientes de la persona que lo publica, aunque también es importante valorar en este punto que la persona que lo publica no tiene la intención de comunicarse expresamente “contigo” sino que es un mensaje para la masa⁴⁴.

⁴⁴ En este aspecto podríamos traer a colación el problema de la deshumanización a la que estamos exponiéndonos a diario.

3.1.2. Intersubjetividad en la palabra hablada

En el mismo capítulo de la tesis doctoral donde habla sobre el cuerpo vivo ajeno como portador de fenómenos de expresión, Edith Stein se detiene pacientemente a explorar la palabra pronunciada. Lo primero que hace es decirnos qué no es la palabra, la palabra no es un símbolo ni un signo:

Mas designar a la palabra misma como símbolo, afirmar que en ella reside un acto del comprender, que en la frase está el acto judicativo del hablante como la tristeza en su semblante, y que en esto se basa la comprensión lingüística, esto es una completa equivocación. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 161)

Aunque, justo unos párrafos antes, había dicho que a través del propio sonido de la palabra se enuncian también las emociones, somos seres expresivos y tenemos todo un registro de tonalidades y recursos asociados a la forma de pronunciar las palabras que nos pueden dar un contexto muy rico para interceptar el discurso del otro:

Por el contrario, los sonidos emocionales están enteramente al mismo nivel que los movimientos visibles de expresión; el miedo es uno con el grito de miedo, como la tristeza con el semblante, y en su darse se diferencia del darse del carruaje que se me anuncia por el rodar de sus ruedas, tal como se diferencia el darse de la tristeza en el semblante del darse del fuego mediante el humo. Y el material que entra a formar parte del sonido de la palabra está próximo a los sonidos emocionales: en el timbre de la voz puede haber alegría o aflicción, tranquilidad o agitación, afabilidad o rechazo. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 161)

Que alguien pronuncie las palabras forma parte de su darse, pero la persona hablante no es aprehendida en las palabras, sino con ellas al mismo tiempo. Y esto tampoco desempeña por lo pronto ningún papel para el significado de las palabras, sino sólo como señalizador de su plenitud intuitiva: para colmar el sentido de un enunciado de percepción debo, vg., transferirme a la orientación de la persona hablante. Las palabras, pues, pueden ser consideradas enteramente en sí mismas sin atención al hablante y a todo lo que pasa en él. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 162)

Pero, no podemos caer en la tentación de juzgar a la otra persona solo por cómo dice o expresa una sentencia. No aprehendemos al otro en las palabras que pronuncia, aprehendemos la vivencia del otro a la vez que recogemos sus palabras, no es un camino al modo de la inferencia pues seguiríamos pecando de los mismos errores de los que toda tentativa psicologista peca. No llegamos de “una palabra” a “una persona”, la palabra es una forma de manifestarse la persona, tal como lo era el gesto, no es una cadena de síntomas de un estado anímico o mental, lo que nos interesa tener claro es que en el acto

de empatía hemos de estar tan dispuestos a transferirnos a la vivencia del otro que no podemos sesgar su persona de sus manifestaciones, ha de ser acogido como un todo de sentido al que poco a poco vamos comprendiendo. Sigue siendo importante, en la escucha, conocer y atender al cuerpo de la persona hablante, saber dónde se encuentra y cómo orienta su modo de estar en tal sitio, el cuerpo vivo no ha desaparecido en este modo de acceder al otro, siempre que hablamos de la posibilidad de la empatía estamos necesariamente ante la aprehensión de la vivencia de un cuerpo vivo.

[la palabra] está siempre llevada por una conciencia (que naturalmente no es la del hablante *hic et nunc*) vive «por gracia» de un espíritu (esto es, no sólo merced a su acto creativo, sino en dependencia viva de él), cuyo portador puede ser un sujeto individual, pero también una sociedad de sujetos tal vez cambiantes que están vinculados en una unidad por una continuidad de vivencia. (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 163)

Al estar, la palabra, «siempre llevada por una conciencia», es importante reparar en la intencionalidad de la persona que la pronuncia, gracias a la intención también podemos aprehender qué hemos de entender en una u otra conversación *hic et nunc*, o en el caso que trataremos a continuación sobre aquellas palabras que no son escuchadas de manera presencial sino en formatos telemáticos. Las palabras no designan, sino que expresan, y lo expresado ya no es lo que antes había (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 164), lo expresado no es “la palabra” como una entidad independiente, aunque tenemos instrumentos y ciencias suficientes para analizar y desglosar todo mensaje comunicado, lo que aquí interesa es que la palabra es una forma de expresarse la persona. Y, dado que a través de la palabra se puede acceder a la persona es también posible que la empatía aparezca al escuchar o sentir esta expresión del otro, veamos cómo solemos recibir y aprovechar las vías más usuales para el intercambio de la palabra hablada a través de cualquier interfaz.

a) Mensaje de voz.

Los mensajes de voz se utilizan cada vez con más frecuencia, ya que han sido integrados también en las aplicaciones de mensajería instantánea que la mayor parte de nuestra sociedad utiliza. De esta forma, ya no estamos ante ese mensaje de voz del contestador que era conciso y repleto de información útil y clara (citas, sucesos relevantes que exigen la devolución de la llamada, etc.). Ahora, estamos ante un tipo de mensajería de voz que presenta la misma, o más, verborrea que la mensajería de texto. En este tipo de comunicación la recepción es instantánea, pero la comprensión

del mensaje se prolonga en el tiempo ya que primero la persona hablante lo graba y posteriormente el receptor ha de escucharlo. Conlleva invertir más tiempo que en el mensaje escrito, también depende de la cantidad de tiempo que se tome el hablante en explicar, mientras que el mensaje escrito siempre intenta ser conciso. En el mensaje hablado se dicen más cosas que en el escrito, recalamos mucho más el mensaje tanto con nuevas expresiones como con énfasis en los momentos necesarios, mientras que en el mensaje escrito somos mucho más concisos y directos.

Asociado a estas pequeñas características volvemos a ver cómo podemos convertir la comunicación por mensajería de voz en un modo viciado de entender al otro. Ocurre con frecuencia que los audios de más minutos de los esperados no los escuchamos al instante, o los escuchamos mientras realizamos otras tareas – por economía de la productividad en la que vivimos hoy –, de esta forma estamos postergando en el tiempo la comunicación que se quiere inmediata, podemos estar ignorando la palabra del otro a voluntad – cosa que resulta imposible si “me encuentro en la plaza a mi vecino” –. Estamos aplazando la recepción de la expresión del otro, así priman nuestras necesidades o apetencias y no la intención de una comunicación efectiva, inmediata y capaz de generar un espacio para la empatía.

b) Llamada telefónica.

Es, sin duda, la forma más recurrida para la comunicación entre personas que, por distancia o tiempo, no pueden reunirse o hablar presencialmente. Es también una forma muy efectiva de comunicarse, si todas las personas involucradas están dispuestas, ya que es un recurso que saben usar (hoy día) todas las generaciones.

La importancia de la llamada radica en la facilidad que puede suponer a ambas partes para comunicarse y expresar las emociones que los embargan, todos los hablantes en una llamada pueden comunicarse respecto a sus vivencias y experiencias, ambos son protagonistas mientras que en cualquier comunicación escrita es mucho más preponderante la comunicación unilateral. Esta facilidad, sin embargo, también es un elemento que permite que se pueda hablar por teléfono mientras se hacen o piensan otras cosas, esto entorpece un poco la posibilidad de la empatía, ya que no se está concentrado en orientar nuestra propia aprehensión de la vivencia ajena.

Estar atentos a varias cosas al mismo tiempo nos puede desconcentrar e interrumpir, dejamos de lado la historia del otro – que hemos de escuchar de forma activa –, lo que nos lleva a no ser consciente de todos los detalles que el otro ha transmitido, por lo que nuestra implicación en la vivencia del otro nos es completa, lo que nos llevaría a un aprehender inadecuado.

La reciprocidad del mensaje hablado enriquece la comunicación, nos empuja a alargar más unas partes de la comunicación y profundizar en aquello que vemos necesario. Tener la certeza de que el oyente está al otro lado en el instante en el que hablamos⁴⁵, nos da la garantía de que aquello que contamos se está valorando, puede llevar a la consecuencia de una apertura emocional mucho más amplia que en el mensaje de voz, y por ende en cualquier comunicación escrita.

No todas las llamadas requieren una apertura a la persona ajena, por supuesto, en muchos casos es necesario escuchar sólo la información y no recibir verdaderamente a la persona que habla, por ejemplo, todas las llamadas laborales, de servicios, informativas, requieren solo de la escucha del mensaje. Esto no hay que tomarlo como un elemento negativo porque también está aportando una vía de comunicación efectiva y rápida para muchos trámites que podrían requerir mucho tiempo de nuestra vida, que por diferentes circunstancias posiblemente no tengamos a disposición.

c) Videollamada.

La videollamada tiene, como la llamada, un carácter de inmediatez asegurado: el otro está *hic et nunc*, aunque es un *hic* en un punto remoto del espacio, en la videollamada se accede a la comunicación en el mismo momento que se da.

Esta vía de comunicación requiere tiempo y paciencia, para no solapar discursos que puedan entorpecer el diálogo y garantizar una escucha activa. Ahora, además de la reciprocidad mediante la palabra y expresión oral, tenemos una confirmación de atención mediante la mirada y la disposición corporal de todos los participantes. Tiene un plus de acceso al gesto y rostro del otro, al mismo tiempo que se escucha la palabra, se ve la expresión corporal y facial.

⁴⁵ Escuchamos su respiración, sus respuestas (tanto lingüísticas como emotivas) que indican recepción e interés y nos invitan a continuar el diálogo.

Es mucho más difícil hacer otra cosa mientras realizamos una videollamada, será cuestión de educación mostrar interés, o quizá simplemente es por sentirnos observados, pero el hecho es que a través de la videollamada prestamos mucha más atención al cuerpo vivo que está frente a nosotros. La implicación, tanto cognoscitiva como emotiva, es mucho más fuerte. Todos los factores que tenemos a disposición en la videollamada (rostro, gesto, voz, entonación, palabra) junto a la obligatoriedad de estar frente a la pantalla prestando y mostrando atención, facilitan poder transferirse al otro.

3.2. ¿Qué características de la empatía “presencial” se extrapolan a la “virtual”?

Para poder hacer una comparativa que intente responder al título de este epígrafe, vamos a recapitular sobre las características del acto de empatía que hemos ido viendo a lo largo del estudio. Tenemos en la empatía muchos elementos participantes: la persona –tanto propia como ajena– que es siempre entendida como cuerpo vivo, la originariedad de lo sentido –empatizar me es propio, lo empatizado no–, el espacio y tiempo de referencia de la experiencia ajena que está siendo vivida *hic et nunc*, el sentido que entrelaza las vivencias del individuo ajeno –que ayuda a la comprensión de la vivencia– y un aspecto cognoscitivo del momento de empatía –no solo “siento la emoción del otro, también con ello reconozco en esa aprehensión una serie de valores que pueden enriquecer mis perspectivas”–.

El punto esencial del acto de empatía reside en el concepto de persona. No podemos sentir empatía si no reconocemos al otro como cuerpo vivo y sintiente, una realidad entramada en un contexto repleto de sentido que nos impulsa y motiva a transferirnos a su vivencia, ya sea el otro una persona dentro de nuestro *typos* humano o no, aunque ya vimos cómo la dificultad de empatizar aumenta a medida que nos alejamos.

No podemos decidir voluntariamente protagonizar un acto de empatía, aunque sí que hemos visto diferentes elementos que nos ayudan a completar el sentido de la vivencia del otro y, así dar más pistas a nuestra capacidad emotiva para transferirnos – o no –,

como son: estar “cara a cara” con la persona ajena; notar los matices de sus expresiones corporales, orales o escritas; conocer a la persona ajena, ser conscientes de que su personalidad se elabora y transforma, tal y como la nuestra lo puede hacer, esto ayuda a no enclaustrar nuestras posibilidades de vivencia; corregir nuestros actos de empatía cuando verificamos que son erróneos, por no escuchar al otro o por pensar conocerlos más de lo que de facto hacemos; asumir el tiempo como un determinante de nuestra experiencia y existencia, tanto el factor que puede jugar la memoria o el recuerdo en el acto de empatía, como el tiempo en relación con la demora que nos tomamos en conocer la vivencia del otro⁴⁶. Pero repetimos, para no crear confusión, que bien se pueden dar todos estos eslabones de la cadena, pero no aparecer la empatía. Podemos tener al otro ahí delante de nosotros, conocerlo, escucharlo, reconocerlo como persona, dirigir nuestra comprensión para no incurrir en falsas empatías, y aun así que lo único que hagamos sea conocer su emoción, pero no transferirnos a ella.

La empatía es un acto experiencial de un matiz muy especial, como ya nos anunció Husserl y completó su discípula. En ella nos transferimos a la vivencia del otro y “en la medida en que comprendiéndolo como cuerpo vivo sensible me transfiero a él empatizando, obtengo una nueva imagen del mundo espacial y un nuevo punto cero de la orientación” (Stein, Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía, 2002, pág. 143). Entonces tenemos que el acto de empatía nos ayuda a ampliar la perspectiva en la que nos movemos, podemos acumular muchos puntos cero desde los que atender a la realidad, sin abandonar nuestra existencia individual puesto que no dejamos nunca de sabernos eje de nuestra experiencia.

Una de las características del acto de empatía, a saber, este modo de darse la vivencia ajena como estando frente a mí⁴⁷, deja de ser tan evidente en el modo de comunicación on-line. La razón principal es que el espacio compartido, este tipo de mapa donde muchos

⁴⁶ Sobre este asunto se nos ocurre la cuestión: ¿podemos empatizar un acto emotivo de alegría, por ejemplo, del pasado de un amigo? Si este amigo ya no está alegre no estaríamos empatizando con él, estamos empatizando con la imagen de un individuo pasado que ya nada tiene que ver con lo que ocurre *hic et nunc*. Por esto, creemos que la emoción que se empatiza (“lo empatizado”) tiene que estar siendo sentido en el momento de empatizar, si no es una emoción que emerge por acontecimientos del pasado, pero no es empatía. Seguimos moviéndonos aquí con la idea de que empatizar significa transferirse a la vivencia del otro, una vivencia latente que se encuentra de facto en un cuerpo sintiente ajeno, todo lo que remita a emociones pasadas no será objeto de nuestro estudio sobre la empatía.

⁴⁷ Estar “cara a cara”, pero no únicamente desde el matiz físico, es importante tener presente que es la vivencia ajena lo que se me presenta frente a mí, no los movimientos corporales. Hemos reparado en esta cualidad de la empatía en el 2.1.1. del presente escrito.

puntos cero se entretejen en un entramado de sentido, y el tipo de contacto que experimenta el cuerpo, como cuerpo vivo, mutan hasta convertirse en: a) un espacio en la red donde también se entrelazan todos los individuos pero no como puntos de referencia cero, sino como puntos que dibujan radiales a través de mis perfiles o conversaciones y, b) un cuerpo vivo que deja de ser cuerpo, no es que deje de existir el otro es, más bien, que el otro se me presenta como un avatar de su propia persona que, en un primer momento, me resulta complicado corresponder con un cuerpo sintiente.

Respecto al espacio, si lo que hace que nos demos los unos a los otros como puntos cero de nuestro propio plexo de posibilidades, es compartir un espacio desde el cual mis coordenadas de orientación surgen desde mí mismo y las del otro surgen desde su propio eje, ¿qué ocurre con esta experiencia de multitud de puntos cero en una experiencia en la que no se comparte un espacio físico con el otro? Las redes sociales mutan el concepto de espacio, no hablamos de lugares físicos compartidos, se trata de lugares que posibilitan la comunicación, pero con la posibilidad de que sea desde cualquier punto espacial. Así, con la proliferación de estos espacios virtuales cualquier lugar se puede convertir en un punto de encuentro entre las personas.

El mapa que configuraba los plexos de intersubjetividad se desdibuja, todos podemos estar en todas partes y, en muchas de ellas, al mismo tiempo. ¿Es un aspecto negativo? No, creemos que este cambio de perspectivas requiere un enfoque diferente, ya no podemos pensar en un mapa de coordenadas, ahora tenemos que pensar en una red, en un flujo continuo y repleto que puede ayudarnos a formar muchas más relaciones de intersubjetividad que los siempre recurrentes ejes x e y . Ahora proponemos dejar de lado la imagen del mapa y rescatar una imagen que supere las distancias, ya no importa dónde estemos ubicados espacialmente, pues nuestra persona puede solventar con un *click* este requisito espacial de la comunicación.

En relación con el tiempo, hace menos de un siglo desde que todos podemos conectar con todos en el momento en el que nos sea conveniente. Son pocos años, pero ha sido un cambio que ha revolucionado tanto, y tan rápido, nuestra forma de concebir el tiempo que no somos realmente conscientes de ello. Es un hecho que nos relacionamos de forma diferente con los otros por razones que derivan de esta continua posibilidad que poseemos: la comunicación inmediata y gratuita.

De hecho, podríamos incluso hablar de los dos valores que pueden considerarse propios de esta sociedad tecnológica en la que estamos reparando, entre ellos la manera en la que concebimos el espacio, ese halo de globalización constante para todos o, la forma de no-vivir el tiempo debido a la aceleración de nuestra propia vida, a la que desafortunadamente nos estamos acostumbrando sin saberlo,

Esos valores nos llevan más allá de la cultural “occidental” para adentrarnos en una sociedad tecnológica globalizada en la que tanto Occidente como Oriente se dan la mano, cada uno con sus peculiaridades folklóricas (espirituales y tradicionales) [...] Hemos renunciado a la vivencia pacífica del tiempo y nos hemos acostumbrado a ganarle la carrera. Quizás en algún momento estaba justificada esa urgencia que olvida el vivir. Si lo estuvo, ya se ha olvidado, y es la inercia la que lleva a activismos que hacen que llegemos a la muerte sin apenas darnos cuenta de que hemos vivido. La tecnología debería facilitarnos la vida para vivir mejor. Hemos conseguido que nos la facilite para trabajar más. Hasta tal punto es así que, si no hay urgencias, nos aburrirnos. Queremos llenar los vacíos que nos deja el tiempo libre. (Rodríguez Valls F. , 2020)

Esta aceleración de nuestra vida es la que vemos constantemente asomada en nuestras conversaciones y comunicaciones on-line, estamos atendiendo y queriendo atender a tantas cosas a la vez que no dedicamos al otro el tiempo que requiere. Ya hemos sacado a la luz anteriormente, en todos los análisis someros de cada una de las formas de comunicación más usadas hoy, cómo puede esta urgencia entorpecer la comunicación. Pero ¿cómo luchamos con esta tendencia que ya casi parece un hábito? Queremos ser tan productivos, tan útiles para nuestros beneficios y actividades, deseamos *ganarle la carrera al tiempo*, pero la palabra del otro no puede ser escuchada más rápido de lo que se dice. Para atender con sinceridad a la persona ajena tenemos que retomar la *vivencia pacífica del tiempo*, tener la mirada puesta en “acabar una conversación” no permite a nuestra vivencia dedicar el tiempo que requiere para abrazar al otro y transferirse en él. Siempre que estemos pensando más en nosotros (nuestras tareas y objetivos) que en el otro (sus vivencias y miradas al mundo), no podremos experimentar la verdadera empatía.

Todos los elementos que hemos enumerado al principio de esta sección, los que serían núcleo del acto de empatía, pueden encontrarse tanto en la comunicación presencial como en la comunicación on-line⁴⁸. El quid de la cuestión reside en el esfuerzo que tenemos que realizar para encontrarlos. Las razones principales de este esfuerzo las hemos visto ya; por una parte, en el momento en el que la intersubjetividad acontece en modo

⁴⁸ Sobreentendemos también la comunicación telefónica.

presencial accedemos de forma inmediata a múltiples detalles⁴⁹; por otra parte, no estar en el lugar y tiempo concreto donde la vivencia ajena es vivida puede hacer que cuando recibamos noticias de “tal o cual emoción” ya no esté dándose, o, puede ser que no tener frente a nosotros a la persona ajena (y tener una interfaz cualquiera) dificulte que recibamos al otro como persona. En este sentido nos enredamos en nuestras propias maneras de enfrentar una situación, y no atendamos realmente a la alteridad.

La empatía puede emerger en cualquier tipo de comunicación o contacto humano, puesto que es una capacidad que está en nosotros⁵⁰. Tampoco podemos esperar que la forma en la que atendemos al otro cambie a expensas de lo que hagamos, aunque no podemos decidir cuándo o cómo emerge el acto de empatía, sí que podemos decidir dedicar el tiempo e interés que precisa la comunicación con el otro. Así, si comenzamos a valorar más al otro como persona podremos crear una disposición – personal e idónea – para transferirnos a su vivencia.

No podemos acabar la comparativa entre la empatía que emerge en el modo presencial o en el no presencial, sin reparar en los límites de la comunicación no presencial y también en sus oportunidades.

Uno de los límites más evidentes del contacto no presencial es el recurso táctil, es un hecho que al no compartir un mismo espacio físico este recursos se anula – como podría ser la necesidad de una caricia, un abrazo, etc. –. No solo este aspecto sensorial desaparece, el recurso visual también falta en las llamadas o los textos escritos, aunque en el modo de la videollamada o cuando compartimos imágenes, sí que tenemos acceso a informaciones visuales, pero con las limitaciones del ojo de la cámara. Estos cercos pueden hacer que en cuestiones de comprensión tengamos serias dificultades para acceder a la persona ajena, la mayoría de las veces el contexto no lo podemos conocer e incluso el otro puede decidir qué contarnos o qué no contarnos, mientras que en la presencialidad del “cara a cara” todo lo físicamente circundante a la vivencia no puede sernos ocultado a voluntad, si bien el ser humano siempre tiene la opción de fingir o callar.

⁴⁹ Detalles contextuales, expresivos... incluso estamos en el mismo ambiente y por cuestiones de contagio afectivo también se nos puede transmitir ciertos aspectos útiles para la realización del acto empático.

⁵⁰ A excepción de impedimentos psíquicos que dificulten, o directamente anulen, esta capacidad humana.

Otra de las importantes fronteras que podemos encontrar respecto a la intersubjetividad que no acontece de manera presencial, sería que tanto el otro como nosotros mismos hemos de tener unos recursos explicativos mucho mayores⁵¹.

Una de las mayores oportunidades de esta nueva forma de comunicarnos, que no requiere compartir un espacio físico concreto, es que podemos elegir una inversión de nuestro tiempo más adecuada. Mantener relaciones con personas que dispongan de poco tiempo libre se hace factible, dedicar menos tiempo a desplazarnos para ver al otro facilita que podamos hacer más cosas, el contacto entre personas con ritmos de vida totalmente diferentes es posible gracias a la existencia de las redes sociales o las vías de comunicación on-line, por ejemplo. El caso es que, pese a que ahora tenemos más oportunidades de generar contacto con el otro, sin dejar de lado nuestras actividades –o lo que es lo mismo, invirtiendo nuestro tiempo según nuestras obligaciones– al requerir la empatía mucho más que solo el contacto entre dos personas, ocurre que en la comunicación on-line el grado de dificultad para que emerja la empatía es mucho mayor. Pero que la dificultad aumente considerablemente no significa que merme toda posibilidad de transferirnos a la vivencia ajena.

⁵¹ Con esto queremos referirnos tanto a herramientas lingüísticas como hermenéuticas. Al no tener acceso directo al cuerpo vivo, a sus expresiones, tenemos que suplir todos los detalles de la vivencia con explicaciones. Puede variar dependiendo el canal del mensaje: telefónico, videollamada, mensaje, etc.

CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo fue Max Scheler quien se hizo cargo del concepto de *Einfühlung* introducido en las teorías de tendencia psicológica de Theodor Lipps y revisó cómo no puede, desde esta perspectiva, ser un verdadero acceso a la vivencia del yo ajeno.

Tras repasar las propuestas y críticas de estos dos autores, vemos cómo Edmund Husserl rescata el concepto de empatía y lo quiere traer a colación en la aproximación fenomenológica que hace sobre la conciencia propia y la objetivación del mundo; en la objetivación del mundo el otro ya me está siempre dado como otro. De este modo se hace imprescindible el estudio de la intersubjetividad, que ha pasado a ser una de las estructuras de nuestra conciencia. Es este el motivo principal por el cual el maestro Husserl manda a su destacable alumna Edith Stein que analice y exponga fenomenológicamente el intrínquilis del concepto de empatía en su tesis doctoral.

La empatía, hasta Edith Stein, ha sido principalmente analizada desde el ámbito sensorial y emotivo. La autora nos recuerda que a través del acto de empatía también se puede resaltar un aspecto cognoscitivo, pues nos abre un universo de posibilidades de experiencia y aprendizaje. Esta apertura se da a través de la vivencia del otro y de nuestra capacidad para transferirnos a ella. Tal oportunidad de ampliar nuestras miras hacia el mundo, creemos que tiene que ser valorada y reposicionada como un objetivo primordial en el modo que tenemos de ocuparnos del otro.

No es imposible empatizar desde los medios de telecomunicación, cierto es que se dificulta mucho el fenómeno de la empatía, pero podemos tomarlo como un “ponernos a prueba”. Tenemos que esforzarnos más, dedicarnos al otro en una escucha y lectura mucho más atenta de lo que requiere el “cara a cara”.

A veces, la carta o el e-mail son los únicos modos que tenemos para conservar las relaciones que se crean y queremos mantener por su valía. La distancia, los cambios en nuestro camino y el tiempo se convierten en aliados seguros de estas formas de comunicación. En el mundo, tanto espacial como temporal, en el que vivimos no queremos limitarnos a las relaciones presenciales de nuestro entorno, y hacemos bien, queremos expandir nuestros plexos intersubjetivos allá donde lleguen nuestros intereses, allá donde valoremos que sea importante estar.

No hablaríamos aquí de grados de empatía, no es diferente empatizar en persona que empatizar al teléfono, pero sí que se presentan en estos dos modos tan diversos ciertos grados de dificultad a la hora de darse el fenómeno empatizante. Si no estamos abiertos a entender al otro como sujeto y a dedicar un tiempo valioso para dotar de sentido su expresión –y con ello acceder a los valores de su persona y ampliar los nuestros– lo que incurriremos es en una falsa empatía.

Las similitudes que hoy vemos entre lo presencial y lo no presencial, con la cual nos vemos diariamente en contacto, dificulta muchísimo que podamos llevar un análisis plenamente detallado de cómo están poniéndose en marcha las categorías que ya hemos visto que funcionan en el acto de empatía. Lo que sí queremos resaltar, es que tanto la forma en la que concebimos el tiempo como la manera en la que pensamos el espacio y la distancia, ha cambiado considerablemente en las últimas generaciones, la propuesta de Javier Echeverría nos llama la atención y puede ser un punto de partida para futuros estudios sobre la aparición e intercambio emocional dentro de esta nueva *tecnorealidad*.

Gracias a las telecomunicaciones podemos estar para otros en cualquier lugar y, así también enriquecemos nuestra propia experiencia, ensanchamos nuestras vivencias y tenemos la posibilidad (y responsabilidad) del acceso a las vivencias de miles o millones de personas. Lo que hacemos en este acceso al vivenciar ajeno es lo que en este trabajo queremos revisar, viendo las posibilidades de empatía que caben en nuestro mundo virtual y rescatando el potencial de la comunicación instantánea y sin fronteras.

Bibliografía

- Clark, A., & Chalmers, D. J. (1998). The Extended Mind. *ANALYSIS*, 7-19.
- Echeverría Ezponda, J., & Sánchez Almendros, D. (2020). *Tecnopersonas*. Gijón: Ediciones Trea.
- Gutiérrez Aguilar, A. (2018). *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Sevilla: Thémata.
- Haya Segovia, F. (2008). Sobre el problema de la empatía. En U. Ferrer Santos, *Para comprender a Edith Stein* (págs. 185-213). Madrid: Ediciones Palabra.
- Husserl, E. (1910-11). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. (C. Moreno, & J. San Martín, Trads.) (1994) Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1913). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (1949) México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1919). Naturaleza y Espíritu. *Conferencia en la Sociedad de las Ciencias de la Cultura. Friburgo de Brisgovia*. (págs. 161-176). (2019) México : Universidad Nacional autónoma de México.
- Lipps, T. (1903-6). *Los Fundamentos de la Estética*. (E. Ovejero y Maury, Trad.) (1923) Madrid: Daniel Jorro.
- MacIntyre, A. (2008). *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*. Granada: Nuevo Inicio.
- Muñoz Pérez, E. V. (Diciembre de 2017). El concepto de empatía (Einfühlung) en Max Scheler y Edith Stein. Sus alcances religiosos y políticos. *Veritas*(38).
- Rodríguez Valls, F. (2020). *Emociones y “tecnoemociones”. El hombre como sujeto emocional en la era tecnológica*. Manuscrito sin publicar.
- Rodríguez Valls, F. d. (2017). *Orígenes del Hombre: la singularidad del ser humano*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sartre, J. P. (2005). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza.
- Scheler, M. (2003). *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona: Crítica.

- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía (1923)*. Salamanca: Sígueme.
- Stein, E. (2002). *Obras Completas: Autobiografía: vida de una judía* (Vol. I). Burgos: Monte Carmelo.
- Stein, E. (2002). *Obras Completas: Escritos filosóficos: El problema de la empatía* (Vol. II). Burgos: Monte Carmelo.
- Walter Brugger S.I. (1972). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Wispé, L. (1992). Historia del concepto de empatía. En N. Eisenberg, & J. Strayer, *La empatía y su desarrollo* (págs. 27-48). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Recursos web

Dra. D^a Mercedes Vilà Pladevall. *Seminario 3. La empatía y la comprensión del otro*. En Universidad Católica de Valencia. Ponencia accesible desde el enlace: https://www.youtube.com/watch?v=X7s_fm6fIE8 [última visita 10-08-2020].

